Ed. XVI. no. 6.

Th.d.10.0.17
2

Lehrbuch

der

Dogmengeschichte

von

Dr. Heinrich Klee,

ordentl. Professor an der katholisch-theologischen Facultät der Königl. Preußischen Universität zu Bonn.

Πολυσχιδὲς γὰρ καὶ ποικίλον τὸ ψεῦδος, ἁπλῆ δὲ τῆς ἀληθείας ἡ χάρις. Theodoret. de Provid. orat. I.

Zweyter Band.

BIBLIOTHECA CIVITATIS BABENBERGENSIS.

Mainz,

Verlag von Kirchheim, Schott & Thielmann.

1838.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Vorrede.

Hiermit übergebe ich der Publicität den andern Theil meines Lehrbuchs der Dogmengeschichte. Ich habe auch hier die im Eingang zum ersten Theile angegebenen Principien, welche mir die einzig richtigen zu seyn scheinen, zu befolgen mich bestrebt, und wie ich glaube, im Ganzen auch wirklich befolgt. Daß in diesem Theile, gleichwie auch in dem ersten, die Durchführung noch Manches zu wünschen übrig läßt, gestehe ich gerne ein. Es sollte aber auch nur ein erster Versuch und Anfang seyn, über welchen in der Folge hinausgegangen werden sollte, nebstdem daß ich die Absicht hatte, für dogmengeschichtliche Vorlesungen den Zuhörern das Hauptmateriale und wie eine Art Text in die Hände zu geben, worüber der mündliche Vortrag sich wie ein Commentar entwickelnd und respective ergänzend verbreiten könnte. Es hat den Verfasser gefreut, zu gewahren, daß in mehren öffentlich abgegebenen Urtheilen der in dem ersten Theile herrschenden Darstellung im Allgemeinen das, was eine Hauptsache ist, Objectivität zuerkannt worden ist; und er hofft vom zweiten Theile, er werde sich eines solchen Urtheiles nicht unwürdiger finden laßen als sein Vorgänger. Was den sogenannten historischen Pragmatismus betrifft, so konnte

es nur gut und recht bedünken, eben nach dem Gesetze der Objectivität den innern Zusammenhang der Sache so viel als möglich an ihr selbst erblicken zu laßen, besonders aber da, wo die wahre Causalität und Genesis sich dem forschenden Blicke vollständig entzieht, nicht eine rein imaginirte an deren Stelle zu setzen und zuversichtlich für die wirkliche auszugeben.

Bonn, am 7. Dezember 1838.

Der Verfasser.

Inhalt.

Zweiter Theil.

Eigentliche Dogmen.

Fortsetzung.

		Seite
Cap. IV.	Von der Erlösung	2
Fortsetzung.	Geburt Christi	25
»	Leben Jesu	51
»	Christi Leiden und Tod	55
»	Christi Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt	66
Cap. V.	Von der Heiligung	69
Fortsetzung.	Vom Glauben	70
»	Von der Gnade	81
»	Austheilung und Wirksamkeit der Gnade	95
»	Natur der Heiligung	104
«	Vorbestimmung	113
Cap. VI.	Sakramente	120
Fortsetzung.	Zahl der Sakramente	132
»	Taufe	135
»	Firmung	160
»	Eucharistie	170
»	Buße	236
»	Letzte Oelung	266
»	Ordination	274
»	Ehe	284

		Seite
Cap. VII.	Gott der Vollender	309
	Tod	309
Fortsetzung.	Himmel	316
»	Fegfeuer	331
»	Hölle	336
»	Weltende	341
»	Auferstehung	343
»	Weltgericht	357

Lehrbuch

der

Dogmengeschichte.

Zweyter Band.

Cap. IV.

Erlösung.

Das Mysterium der Erlösung (*Col.* I, 26. 27.) erscheint, was es denn auch ist, als Hauptsubstanz und eigentliche Mitte, wie in der Verkündung der Apostel, so in der Kirchenlehre. Die Thaten und Momente, wodurch dieselbe vollbracht worden ist, bildeten den hauptsächlichen Bestandtheil der Glaubenssymbola und den Hauptgegenstand der apologetischen und dogmatischen Thätigkeit in der Kirche. Was die Gläubigen in den Symbolen ganz einfach als wirkliche nicht zu bezweifelnde göttliche Thatsache bekannten, Das wurde von den Vorstehern und Lehrern der Kirche nach ihrem eigenen wissenschaftlichen Bedürfniße und nach dem Erforderniße der Zeit, namentlich zur Abwehr heidnischer, jüdischer und häretischer Angriffe näher entwickelt, und was die älteren Zeiten implicite geglaubt und bekannt, das ward für die späteren nach der feyerlichen Aussprache der Kirche gegen die immer wieder und in andern Gestalten auftauchende Häresie zum Gegenstand eines expliciten Glaubens und Bekenntnißes. Wenn in der ältesten Zeit die Lehre vom Logos und die von der Erlösung innig in einander geschlungen waren, und zugleich mit einander vorgetragen zu werden pflegten, so entwickelte sich später eine förmliche Soteriologie oder Christologie neben der Theologie oder der Lehre vom Logos, als ein besonderes Glied in dem organischen Ganzen der Glaubenslehre. So fing man auch an, die Begriffe Christus und Logos, welche früher als gleichbedeutend für einander gesetzt wurden, strenger aus einander zu halten. Ganz synonymisch erscheinen z. B. Logos und Christus bey Justin, welcher die Benennung

Christus davon ableitet, daß mit dem Logos Alles gesalbt sey (Apol. II. c. 5.), bey Irenäus, welcher sich so ausdrückt: Christus sey Mensch geworden (III, 16.), bey Origenes, nach welchem Christus von dem Vater vor aller Creatur erzeugt und nachher Mensch geworden ist (Princ. praef.). Von dieser Identification des Logos und Christus, welche auch bey Clemens (Coh. I.), später bey Dionysius von Alexandrien (ad Dion. Rom. l. I. ap. *Athan.* sent. Dion. n. 15.) und Andern zu bemerken ist, zeigte sich erst hinterher, wie gefährlich und mißbräuchlich dieselbe sey, indem z. B. der Arianismus hauptsächlich aus dieser Verwechslung Christi mit dem Logos und durch das hierauf beruhende Verfahren, die von Christo nach seiner Menschheit geltenden Stellen kurzweg auf den Logos zu beziehen, entstanden ist; wie denn auch später der Eutychianismus lediglich aus derselben Confusion der Logos- und Christusidee hervorging. Wie man aber hinwiederum auch in der Unterscheidung des Logos von Christo sich arg verirren könne, das zeigte sich sowohl bey den Gnostikern, welche eine förmliche Scheidung und Trennung des Logos und Christi statuirten, wogegen aber die Väter deren persönliche Identität in alle Weise auszusprechen bestrebt waren, als nachmals bey Nestorius, welcher Christus als eine vom Logos getrennte und für sich bestehende, wenngleich vom Logos geleitete Persönlichkeit aufgefaßt wissen wollte.

Um nun gleich zur eigentlichen Sache zu gehen, und von dem rechten Anfang anzufangen, so stand in Beziehung auf die Erlösung[1]) nach der feyerlichen und wiederholten Aussage der heiligen Schrift[2]) vor allem dieses in der Kirchenlehre fest, daß dieselbe Gottes, näher des Logos Werk[3]) ist. Die

---

1) Λύτρωσις (*Clem.* I Cor. n. XII. *Method* de Symeon. et Anna. n. VIII. etc.), ἀπολύτρωσις (*Iren.* I, 21. n. 1.), ἀναχεφαλαίωσις (*Iren.* oft), instauratio (*Tert.* monog. V.) etc.

2) *Luc.* I, 68 sq. I *Tim.* I, 1. II, 3. 4. *Tit* I, 4. II, 11. 13. III, 4. 6. *Col.* I, 19. 20. *Eph.* II, 13. III, 9. *Heb.* I, 3. II, 10. etc. Cfr. *Jes.* XLIII, 25. *Ps.* CIII, 3. LI, 6. etc.

3) *Iren.* Ipse dominus erat, qui salvabat eos, qui per semetipsos

Frage, ob eine Erlösung des Menschen durch Menschen, oder irgend welche Creatur möglich sey, ward unbedingt verneint. Der Logos allein konnte nach Athanasius das göttliche Ebenbild im Menschen wieder herstellen, weil er allein das Urbild ist; kein Mensch konnte das Ebenbild im Menschen herstellen, weil keiner als Urbild, jeder nur als Nachbild sich verhält (**inc. V. D. n. 13.**). Aus demselben Grunde konnte auch von den Engeln keiner als Erlöser auftreten, weil auch sie nicht Urbild, sondern nur Nachbilder sind (**ibid.**). Nach Athanasius mußte ferner, so die Menschen durch einen Menschen erlöst würden, daraus das absurde und gottlose Verhältniß sich ergeben, daß ein Mensch zum Herrn des Menschengeschlechtes gesetzt würde, und dessen Anbetung nicht ausbleiben könnte[1]). Proklus führt gegen die Annahme einer Erlösung des Menschen durch Menschen auch dieses an, daß Alle sich im Zustand der Sünde, so außer Stand, den Andern erlösend beyzuspringen, sich befanden, und die Annahme einer Erlösung durch einen Engel weist er durch die Bemerkung zurück, daß auch ihm das hinreichende Lösegeld mangelt (**laud. S. Virg. or. I.**). Die Hypothese einer Erlösung durch die Engel hat später besonders Photius bekämpft und dagegen urgirt, daß wir so in eine falsche, nicht nur Gottes, sondern auch unserer selbst unwürdige Stellung zu einem Geschöpfe versetzt würden (**ad Amphiloch. qu. CXCI. n. 2.**); ferner daß die Engel nur dienen, nur einem Theile der Creatur vorstehen, somit auch in dieser Beziehung eine Herstellung aller Creatur durch sie als ganz incongruent erscheine (**ibd. n. 3. 4.**). Endlich argumentirt er auch **ab utili**: wenn ein Engel Mensch geworden wäre, würde alle Herrlich-

---

non habebant salvari. III, 20. n. 3. Quoniam non a nobis, sed a dei adjumento habuimus salvari. Ibid. *Ath.* incarn. Verbi n. 7. 10. 13. 20. *Bas.* in Ps. XLVIII. n. 3. 4. *Pet. Chrys.* Serm. CXI. *Procl.* laud. S. Virg. or. I.

1) Δι' ἀνθρώπου δὲ ψιλοῦ τοῦτο ποιῆσαι ἄπρεπες ἦν, ἵνα μὴ ἄνθρωπον κύριον ἔχοντες ἀνθρωπολάτραι γενώμεθα. **Orat. II. cont. Arian. n. 16.**

keit, deren wir mittels der Menschwerdung Gottes theilhaftig geworden sind, z. B. eben die innige Gemeinschaft mit der Gottheit und so weiter wegfallen (ibd. n. 5.), auch wäre dann die Hoffnung des Teufels auf unser Geschlecht nicht vollkommen vernichtet (ibd. n. 5.).

Auch die Scholastiker halten strenge daran, daß die Erlösung der Dreyeinheit überhaupt, und im Besondern dem Sohne zuzulegen sey. So Thomas (P. III. qu. XCVIII. art. V.), Bonaventura (Sent. III. dist. XIX. art. II. qu. I.), Richardus (Sent. III. dist. XIX. a. II. q. 2.) und Andere. Als Gründe, warum kein Engel uns erlöst, führt Rupert von Deutz an, daß 1) kein Engel sich hypostatisch mit dem Menschen vereinigen, 2) kein Engel für unsere Schuld die nöthige Genugthuung leisten könne (in Joh. l. III. Vict. verb. dei XI. 25.). So behaupten auch die Uebrigen die Unmöglichkeit einer Genugthuung des Menschen für sich[1]) oder jeder andern Creatur für ihn[2]) wegen der Incommensurabilität jeder Leistung mit der Schuld, und weil alles Gute nur Gotteswerk in uns, so kein eigentliches Satisfactionsmittel ist.

Als Grund, warum gerade der Logos das Erlösungsgeschäft übernahm, geben die Väter dieses an, daß er auch der Schöpfer des Menschen gewesen. So Irenäus[3]), Athanasius (incarn. V. D. n. 7. 10. 13. 20.), Augustin (in Ps. XXXII. enarr. III. n. 16.), Leo (Serm. LXI. c. II.), Chrysostomus und Andere. So bemerken auch die Mittelalterlichen, daß der Sohn als mittlere Person in der Trias hauptsächlich zum Mittlergeschäft zwischen Gott und den Menschen geeignet war, der Sohn Gottes am geziemendsten Menschensohn wurde, Er, als Gottes ewiges und unsichtbares Abbild, ganz congruent in

---

1) *Alex. Alens.* P. III. qu. 2. memb. V. *Thom.* P. III. qu. I. art. II. *Bonav.* Sent. III. dist. XX. art. I. qu. 4.

2) *Alex. Alens.* P. III. qu. I. memb. V. art. II. *Thom.* P. III. qu. XLVI. art. II. *Bonav.* Sent. III. dist. XX. art. I. qu. 3.

3) Qui (dei filius) propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem eam, quae esset ex origine, generationem sustinuit, ipse per se hominem adunans deo III, 4. n. 2.

der Zeit und der Sichtbarkeit den Vater darstellte, womit sie die Erlösung durch den Sohn sowie dessen Einfleischung als harmonisch mit der innerlichen göttlichen Oekonomie darzustellen suchen [1]).

In der Erlösung erkannten die Alten eine freye göttliche That, deren Congruenz sie jedoch in allweg nachzuweisen suchen. Irenäus findet es durchaus ziemend, daß Gott sein Werk gegen den Teufel aufrecht erhielt, und seine Macht als stärker denn des Teufels Bosheit zeigte [2]). Aehnlich äußern sich Andere und erinnern dabei, daß der Mensch kein reiner, sondern mit einem Leibe bekleideter Geist und nur durch Verführung in die Sünde gerathen war. In Beziehung auf die Art und Weise der Erlösung sind die Alten gleichfalls einstimmig, daß Gott nach seiner Machtvollkommenheit, wie es ihm gefiel, dieselbe bewerkstelligen konnte. Als der Einzige, welcher hiervon abweicht, ist Athanasius zu nennen, welcher (**Inc. V. D.**) eine Nothwendigkeit der Erlösung überhaupt und in Weise des blutigen Todes behauptete [3]), wogegen Gregor von Nyssa festhält, Er habe uns durch seinen bloßen Willen erlösen können (**or. cat. c. XV.**); ebenso Leo (**serm. LXIII. c. I.**), ein bloßes Wort habe hingereicht; wobey dennoch stehen blieb, daß die von Gott und dem Logos gewählte Art und Weise der Erlösung, nämlich durch Menschwerdung und blutigen Tod, bey tieferer Betrachtung sich als die passendste zu erkennen gibt [4]).

---

1) *Alex. Alens.* **P. III. qu. II. memb. V. art. I.** *Thom.* **P. III. qu. III. art. VIII. Sent. III. dist. I. qu. II. art. I.** *Bonav.* **Sent. III. dist. I. art. II. qu. III.**

2) **Si enim qui factus fuerat a deo homo, ut viveret, hic amittens vitam laesus serpente, qui depravaverat eum, jam non reverteretur ad vitam ac in totum projectus esset morti, victus esset deus, et superasset serpentis nequitia voluntatem dei. III, 23. n. 1.**

3) *Συνιδὼν γὰρ ὁ λόγος, ὅτι ἄλλως οὐκ ἂν λυθείη τῶν ἀνθρώπων ἡ φθορὰ, εἰ μὴ διὰ πάντως ἀποθνήσκειν.* **(Inc. V. D. n. 9.)**

4) *Aug.* **Sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse. Trin. XIII. n. 13.**

Eine Nothwendigkeit, den Menschen zu erlösen, glaubten im Mittelalter Anselmus (**Cur deus homo I, 1. 29.**), Richard von St. Victor (**Incarn. c. VIII.**) und diesem folgend auch Duns Scotus (**Sent. III. dist. XX. qu. I. schol. II.**) annehmen zu dürfen. Der Mensch sey, argumentirten sie, zur Seligkeit durch Gottes Erkenntniß und Liebe geschaffen und bestimmt, und müße folglich, wenn sein und Gottes Schöpfungszweck nicht unerreicht bleiben sollte, nach dem Falle nothwendig hergestellt werden, was aber, wie offenbar, zu viel, so nichts beweist. Die große Mehrheit der Scholastiker vertheidigte dagegen nur die Congruenz der Erlösung und zwar auf den Grund hin, daß die ganze Menschenwelt gefallen und so, wenn der Mensch nicht erlöst worden, das Universum verstümmelt gewesen und geblieben wäre; weiter, daß die Menschen durch ihren Stammvater und dieser nur durch Verführung gefallen sey [1]); wohingegen die Engel nur zum Theil gefallen, das Universum als solches in seiner Integrität geblieben [2]) nebst dem, daß sie auch nicht durch Andere, sondern durch sich gefallen waren. Auch in Beziehung auf die Weise der Erlösung erklärten sich die Mittelalterlichen für Gottes Freyheit und Machtvollkommenheit [3]). Dem Abälard, welcher mit der ihm eigenen Kühnheit erklärte, Gott habe nur in der einen Weise, nämlich der Einfleischung und blutigen Sühnung, die Herstellung bewirken können [4]), trat Bernardus in diesem wie in so manchem andern Puncte auf

---

1) *Alex. Hal.* **P. III. qu. I. memb. VII.** *Bonav.* **Sent. III. dist. XX. art. I. qu. I.** *Thom.* **P. III. qu. XLVI. art. I. Sent. III. dist. XX. qu. I. art. I.**

2) *Alex. Hal.* **P. III. qu. II. memb. VI.** *Thom.* **P. III. qu. IV. art. I.** *Bonav.* **Sent. II. dist. II. art. I. qu. II.**

3) *Thom.* **P. III. qu. XLVI. art. III.** *Bonav.* **Sent. dist. XX. art. I. qu. VI.**

4) *Abael.* **Eum, qui summe bonus est, nisi eo modo quo melius potest evenire, quidquam facere convenit vel decet. Sed nullo meliori modo aut etiam tam bono modo redemtio ista potuit fieri, quam si filius dei homo fieret. Epitom. theolog. Christ. c. XXIII.**

das Entschiedenste entgegen[1]). Uebrigens sind die Mittelalterlichen weit entfernt, die Congruenz der Erlösung in Weise einer förmlichen Genugthuung nicht anzuerkennen. Sie suchen vielmehr, dieselbe in hellem Lichte zu zeigen. So werde, bemerkten sie, die Ordnung der Weisheit, Gerechtigkeit und Macht Gottes am herrlichsten beobachtet, der Mensch in dringendster Weise zur Heiligkeit aufgefordert[2]).

Daß die Erlösung nicht ein in der Zeit entstandener, sondern ein von Ewigkeit her in Gott bestehender Beschluß gewesen, haben die Alten, ganz treu der Schrift[3]) folgend, anzumerken nicht versäumt[4]). Als Grund, warum Er so spät erschienen, geben sie an, daß das Menschengeschlecht für seinen Empfang erst reif werden mußte[5]).

Man bezeichnete aber die ganze irdische Erscheinung und Thätigkeit des Erlösers: ἐνσαρκὸς πολιτεία (*Euseb.* H. E. I, 5. *Niceph.* H. E. II, 1.), οἰκονομία[6]), öfter auch mit dem Beisatze μυστικὴ[7]). Οἰκονομία hieß auch im besondern die Menschwerdung[8]) und zwar mit dem Zusatz ἡ πρώτη, im

---

1) *Bern.* Cur, inquis, per sanguinem, quod potuit facere per sermonem? Ipsum interroga. Mihi scire licet, quod ita; cur ita, non licet. Tract. de error. Abael. c. VIII. n. 20.

2) *Thom.* P. III. qu. XXVI. art. II. Sent. III. dist. XX. qu. I. art. IV. *Bonav.* Sent. III. dist. XX. art. I. qu. II.

3) *Eph.* I, 4. III, 11. I *Pet.* I, 20. *Matth.* XXV, 43.

4) *Cyr.* in Jes. l. III. T. V. *Aubert.* Cont. Anthrop. c. XXIV. Cfr. *Hippolyt.* Καλούμενος ἀπ' ἀρχῆς υἱὸς ἀνθρώπου διὰ τὸ μέλλον . . . . . καθὼς ὁ Δανιὴλ μαρτυρεῖ λέγων· εἶδον, καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενον ὡς υἱὸν ἀνθρώπου. adv. Noet. IV. Ὃν (λόγον) υἱὸν προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι. Ibd. XV.

5) *Eus.* Dem. evang. l. VIII. Prooem. Nach *Greg. Nyss.*, *Isid.* und *Cyr.* (adv. Anthrop. c. XXIV.) erschien Christus, als das Maaß der Sünde voll war.

6) *Iren.* I, 10. n. 1. 3. *Clem.* str. II, 5. *Eus.* (Emis.?) orat. de S. Joh. Bapt. adv. ap. infer. p. 6. ed. *Augusti.*

7) *Eus.* D. E. I, 10. II, 60. III. Prooem.

8) *Tatian.* Graec. V. *Iren.* I, 6. n. 1. *Hippol.* c. Noet. c. III.

Gegensatz zu dem gleichfalls οἰκονομία genannten Versöhnungstode[1]), als der δευτέρα. Weiter heißt die Menschwerdung ἐνανθρώπησις[2]), σάρκωσις[3]), σωμάτωσις[4]), θεοφάνεια[5]), θεοπλαστία[6]), ἐν σαρκὶ γίνεσθαι (*Ign.* Eph. n. VII.), ὁμοιοπαθὴς γίνεσθαι (*Justin.* Apol. II. n. X.), carnem induere[7]), σαρκὶ ἐνδεῖσθαι[8]). Wie die übrigen Väter von einer σάρκωσις Gottes und des Logos reden, so redet Cyrill umgekehrt von der λόγωσις und θέωσις der σάρξ in der Menschwerdung[9]).

Die Menschwerdung wurde trotz aller Unbegreiflichkeit als eine wirkliche, durch die Schrift und die Existenz der Kirche documentirte Thatsache allzeit mit dem unerschütterlichsten Glauben geglaubt. Wie die Kirche den Juden und Heiden

---

Eus. H. E. I, 1. D. E. II, 10. in Ps. II. n. 4. 7. *Greg. Nyss.* or. cat. c. XXV. *Chrys.* in Matth. Hom. II. de incompreh. D. N. Hom. V. n. 2. de consubstantiali cont. Anomoeos H. VIII. n. 3. *Aug.* in Joh. tr. XXXVI. *Phot.* Οἰκονομία λέγοιτ' ἄν κυρίως μὲν ἡ τοῦ λόγου φρικτικὴ ὑπὲρ ἐννοίας ἐνανθρώπησις. Ad Amphiloch. qu. I. n. 14.

1) *Greg. Nyss.* adv. Eun. or. IV. T. II. p. 581. (*Mor.*) or. V. p. 594.

2) *Orig.* Cels. III, 14. In Ps. II, 3. Joh. T. II. n. 28. *Method.* conv. decem virgg. or. VIII. n. 7. *Eus.* D. E. II, 60. IV, 1. In Ps. II. n. 4. H. E. I, 3. etc.

3) *Iren.* III, 19. n. 1. *Hippol* c. Noet. c. III. De incarn. et theol. adv. Beron. et Helicon. n. I. II. IV. *Eus.* In Luc. XIII, 33. (*Maj.* I.) *Athan.* lib. Περὶ σαρκώσεως θεοῦ λόγου.

4) *Hippolyt.* de theol. et incarn. n. II. III. Cfr. corporatio *Tert.* carn. Christi. c. IV.

5) *Eus.* in der so betitelten Schrift, wovon Bruchstücke bey *Mai.* Coll. T. I.

6) *Dionys.* Hier. coel. IV. §. 4.

7) *Tert.* Prax. XXVII. *Noval.* Trin. XXI. Σάρκα περιβάλλεσθαι. *Clem.* contra Judaiz. fragm. (*Gall.* II, 158.) ἐνδύσασθαι σάρκα *Method.* conv. dec. virg. orat. I. n. IV.

8) Σαρκὶ ἐνδεθεῖς. *Clem.* coh. XI.

9) Trinit. c. XXIV. ebenso C. CP. III. act. XVIII. σὰρξ θεωθεῖσα.

und Häretikern gegenüber die wahrhaftige Gottheit des Erlösers in alle Weise bekannte und vertheidigte, haben wir früher gesehen. Mit derselben Festigkeit stand sie für die wahrhaftige Menschheit des Erlösers, wie denn von beyden, seiner wahren Gottheit und seiner wahren Menschheit die Wahrheit unserer Erlösung durch ihn bedingt ist und der ganze Kirchenglaube als solcher damit steht und fällt [1]).

Ignatius sagt: «Ich ertrage Alles, da mich der stärkt, welcher vollkommener Mensch geworden ist.» (**Smyrn. n. 4.**) Nach Irenäus ist Christus: «Das mächtige Wort und wahrer Mensch» (**V. 1. n. 1.**). Clemens von Alexandrien sagt: «Der allein beydes, Gott sowohl als Mensch ist» (**coh. I**); «Glaube, o Mensch, dem, der Mensch und Gott, der gelitten hat und angebetet wird, dem lebendigen Gott» (**coh. X.**). Origenes: «Man muß glauben, daß Jesus Christus der Herr und der ganzen Wahrheit von ihm, sowohl was seine Gottheit, als was seine Menschheit betrifft.» (**In Joh. XXXII. n. 9.**) Pabst Felix: «Da er vollkommener Gott war, ist er zugleich auch vollkommener Mensch geworden, eingefleischt aus der Jungfrau.» (**Epl. ad Max. et Cler. Alex.**) Ganz übereinstimmend äußern sich viele Andere, deren Zeugniße anzuführen, wir für einen Ueberfluß halten müßten. Cajus, der muthmaßliche Verfasser des kleinen Labyrinths, bemerkt gegen Artemon, daß die Alten von Christo beides, daß er wahrhaftiger Gott und Mensch sey, gelehrt und bewiesen haben (**Ap. *Eus.* V, 28.**).

---

1) *Chrys.* Ὥςπερ γὰρ ἐβούλετο πιστευθῆναι, ὅτι θεὸς ἦν· οὕτως ὅτι θεὸς ὢν σάρκα ἐφόρει .... Ἐπεὶ καὶ τῶν τῆς ἐκκλησίας δογμάτων οὐ μικρὸν τοῦτο τὸ μέρος ἐστὶ, καὶ τῆς ὑπὲρ ἡμῶν σωτηρίας τὸ κεφάλαιον τοῦτο καὶ δι' οὗ πάντα γεγένηται καὶ κατώρθωται· οὕτω γὰρ καὶ θάνατος ἐλύθη, καὶ ἁμαρτία ἀνῃρέθη, κατάρα ἠφανίσθη, καὶ τὰ μύρια εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον ἡμῶν ἀγαθά· διὸ, μάλιστα ἐβούλετο πιστεύεσθαι τὴν οἰκονομίαν τὴν ῥίζαν καὶ πηγὴν ἡμῖν τῶν μυρίων γενομένην ἀγαθῶν. **In Joh. Hom. XXXI. n. 2.**

In Beziehung auf die Möglichkeit der Menschwerdung verwiesen die Apologeten, z. B. Justin (**Apol. I, 21.**), Tatian (**adv. Graec. XXI.**), Tertullian (**Apol. XXI.**) und Andere die Heiden auf die von ihnen angenommenen Götter-erscheinungen und Götterſöhne, als **argumentum ad hominem** ganz gut. Gegen die Juden berief man ſich auf die klaren und beſtimmten Weiſſagungen von der Erſcheinung Gottes im Fleiſche und zur Erlöſung des Menſchengeſchlechts[1]), ſowie auf die im Pentateuch berichteten Theophanien[2]). Später verſuchte man auch eine ſpeculative Verſtändigung der Mög-lichkeit der Menſchwerdung, und zwar aus der Allgegenwart und -Wirkſamkeit des Logos, welcher durch ſeine Einfleiſchung nur auf eine ganz beſondere Weiſe in einem Menſchen anweſend und wirkſam wird[3]). Auguſtin verſtändigt dieſelbe aus der Vereinigung von Leib und Seele im Menſchen, und aus der Geiſtigkeit, ſo relativen Verwandtſchaft der Seele mit Gott[4]). Den Vorwurf, daß der Logos durch die Menſchwerdung eine Veränderung erfahren, erklärt Origenes für unſtatthaft. (**Cels. IV, 15.**)

Mit beſonderm Scharfſinn entwickeln aber die Mittelalter-lichen die Möglichkeit der Menſchwerdung. Wenn gleich zwiſchen der menſchlichen Natur und der Gottheit keine **proportio entis** ſey, ſo beſtehe doch zwiſchen beiden eine **proportio ordinis**, oder wie ſie ſich auch ausdrücken **habitudinis**, da die Menſchheit, die Seele durch Gott beſtimmbar ſey[5]). Wie

---

1) *Justin.* dial. cum Tryph. c. LXVIII. sq.

2) *Justin.* dial. cum Tryph. c. LXXV.

3) *Greg. Nyss.* orat. cat. c. XXV.

4) Sicut corporea res incorporeaque conjungitur, ut homo efficiatur: ita homo conjunctus est deo et factus est Christus. Et tamen, ut fieret Christus, duo illa incorporea, id est anima et deus, facilius conjungi permiscerique potuerunt, quam miscetur una incorporea, aliaque corporea, id est, anima et corpus, ut persona hominis existat. Serm. I. de divers.

5) *Alex. Halens.* P. III. qu. II. memb. I. sq. Eben ſo *Thom.*, *Duns Scot.* u. A.

durch die Menschwerdung Gott weder einer Vollkommenheit theilhaftig noch verlustig geworden ist, dieses zu erklären, vergleicht Abälard den Schöpfungsact; wie Gott mit der Welt nicht besser sey als Gott ohne Welt, eben so sey Christus als Gottmensch nicht besser, denn als Logos und Gott (**Ethic. c. IX.**).

Wie die Menschwerdung rein als ein Act freyer Gnade und keineswegs als Etwas, was aus irgend einer Nothwendigkeit von Seiten Gottes hervorgegangen, zu faßen, hat unter den Alten besonders gut Gregor von Nyssa gezeigt (**cont. Eun. or. XII.**). Die Mittelalterlichen entwickeln, wie die Menschwerdung von der Menschheit Christi nicht verdient werden konnte, weil diese Vereinigung mit der Gottheit die Grundbedingung alles Verdienstes ist, alles Verdienst aus ihr, sie somit nicht umgekehrt aus einem Verdienst ist; ferner, wie alle Menschen zusammen diese Menschwerdung nicht verdienen konnten, weil auch für sie diese Vereinigung der Quell und nothwendige Voraussetzung alles Verdienstes ist[1]). Demnach sagen sie auch, daß Maria die h. Mutterschaft nicht **de condigno**, wohl aber **de congruo** verdienen konnte[2]).

Der klaren Lehre der Schrift und dem Glauben der Kirche opponirten vom Standpunct eines falschen Idealismus und Spiritualismus eine Reihe von Gnostikern, und legten Christo nur Schein und Gestalt der Menschheit, näher des Körpers zu. So Simon[3]), Menander[4]), Saturnin[5]), Basilides[6]),

---

1) *Alex. Alens.* **P. III. qu. VII. memb. II. art. I.** *Thom.* **P. III. qu. II. art. I. Sent. III. dist. IV. qu. III. art. I.** *Bonav.* **Sent. III. dist. IV. art. II. qu. I.**

2) *Bonav.* **Sent III. dist. IV. art. II. qu. II.** Eben so später *Gabriel Biel.* **Sent. III. dist. IV, qu. I. dub. III.**

3) *Theod.* **Epl. CIV.**

4) *Theod.* **Epl. CXLV.**

5) *Theod.* **H. F. I, 3.**

6) *Theod.* **H. F. I, 4.** *Epiph.* **Haer. XXIV**

Valentin[1]), Cassian[2]), Cerdo[3]), Marcion[4]), Tatian[5]), die Manichäer[6]) (Doketen, Phantasiasten, Phantasiodeketen).

Gegen den Doketismus kämpft bereits Johannes (**I *Joh.* IV, 23. II *Joh.* 7.**) und in seine Fußstapfen eintretend Ignatius (**Smyrn. n. II. IV. V. Trall. X. XI.**), dann Irenäus (**V, 18. n. 3. 17. n. 3. III, 18. 19. 22.**), Melito[7]), Tertullian, Clemens von Alexandrien[8]), Origenes u. s. w. Irenäus bemerkt, mit der Läugnung der Wirklichkeit seines Leibes und Kreuztodes werde auch die Wahrhaftigkeit der Erlösung aufgehoben[9]), Christus der Unwahrheit und sein ganzes Auftreten der Lüge geziehen[10]), seine Ermahnung zum Leiden nach seinem Beispiele für Ironie erklärt[11]), und alle

---

1) *Tert.* carn. Christ. **XIV.**

2) *Clem. Alex.* Strom. **III, 13.**

3) *Theod.* Haer. Fab. **V, 11.** *Epiph.* Haer. **XLI.**

4) *Tert.* adv. Marc. **III, 8. sq.** *Theod.* **H. F. I, 11.**

5) *Hier.* in Epl. ad Gal. **VI.**

6) *Mani.* Epl. *Archel.* act. c. **VIII.** *Aug.* adv. Faust. **XXIII, 2.**

7) **De incarn. l. III. fragm. in *Anast.* (Sinait.) Hodeg. c. XIII.**

8) **Strom. III. 13.**, wo er den Doketismus förmlich als unkirchlich verwirft und bekämpft. Daß er in seinen Hypotypposen diesen Irrthum gelehrt, behauptet Photius (**cod. CIX.**), was aber nicht hinreicht, einen vernünftigen Verdacht zu begründen, wie einleuchtet. Wenn Clemens anderwärts (**coh. X.**) die menschliche Figur mit einer Maske vergleicht, womit der Logos im Drama der Erlösung aufgetreten, so ist dies nur ein kühnes Bild.

9) *Οὐδὲ γὰρ ἦν ἀληθῶς σάρκα καὶ αἷμα ἐσχηκὼς, δι' ὧν ἡμᾶς ἐξηγοράσατο, εἰ μὴ τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ Ἀδὰμ εἰς ἑαυτὸν ἀνακεφαλαιώσατο.* **V, 1. n. 2. Neque vere redemit nos sanguine suo, si non vere homo factus est. V, 2. n. 1.**

10) *Οὐ γὰρ δοκήσει, ἀλλ' ἐν ὑποστάσει ἀληθείας ἐγίνετο· εἰ δὲ μὴ ὢν ἄνθρωπος ἐφαίνετο ἄνθρωπος, οὔτε ὃ ἦν ἐπ' ἀληθείας, ἔμεινε πνεῦμα θεοῦ, ἐπεὶ ἀόρατον τὸ πνεῦμα· οὔτε ἀληθεία τις ἦν ἐν αὐτῷ, οὐ γὰρ ἦν ἃ ἐφαίνετο.* **V, 1. n. 1.**

11) **Si enim non vere passus est, nulla gratia ei, cum nulla fuerit passio, et nos, cum incipiemus vere pati, seducens videbitur, adhortans nos vapulare et alteram praebere maxillam, si ipse illud non prius in veritate passus est, et quemadmodum illos seduxit, ut**

Grundlagen des Glaubens und der physischen und moralischen Gewißheit zerstört [1]); weiter bemerkt Irenäus, wenn der Sohn nicht eingefleischt worden, wäre seine Ankunft nur eine prophetische gewesen, und stände also die wirkliche noch zu erwarten (V, 1. n. 2.). Ebenso argumentirt Tertullian aus der Wahrhaftigkeit Christi, an welchem in keiner Beziehung ein Trug [2]), aus der Wirklichkeit der Erlösung durch ihn durch den Tod [3]) und die Auferstehung [4]). Wie man seine Menschheit läugne und für Schein erkläre, könne man am Ende auch seine Gottheit grade so in Abrede stellen [5]). Wenn er uns getäuscht in Bezug auf die Menschheit, warum soll er uns nicht auch täuschen können in Beziehung auf die Gott-

---

videretur eis ipse hoc, quod non erat, et nos seduxit, adhortans perferre ea, quae ipse non pertulit. Erimus autem et super magistrum, dum patimur et sustinemus, quae neque passus est, neque sustinuit magister. III, 18. n. 6.

1) Quemadmodum enim ipsi vere se putant disputare, quando magister eorum putativus fuit? Aut quemadmodum firmum quid habere possunt ab eo, si putativus et non veritas erat? Quomodo autem ipsi salutem vere participare possunt, si ille, in quem credere se dicunt, semetipsum putativum ostendebat? Putativum est igitur et non veritas omne apud eos: et nunc jam quaeretur, ne forte, cum et ipsi homines non sint, sed muta animalia, hominum umbras apud omnes perferant. IV, 33. n. 3.

2) Totus veritas fuit. Maluit crede non nasci, quam ex aliqua parte sui mentiri. De carn. Christi. c. V.

3) Empti sumus pretio magno. Plane nullo, si phantasma fuit Christus, nec habuit ullam substantiam corporis, quam pro nostris corporibus penderet. Marc. V, 7. Vere autem pati phantasma non potuit. Eversum ergo totum dei opus. III, 8.

4) Si caro ejus negatur, quomodo mors ejus adseveratur .... Negata vero morte, dum caro negatur, nec de resurrectione constabit .... Proinde resurrectione Christi infirmata, etiam nostra subversa est. Marc. III, 8.

5) Cur enim non etiam dei phantasma portaverit? An credam ei de interiore substantia, qui sit de exteriore frustratus? Quomodo verax habebitur in occulto, tam fallax repertus in aperto? Marc. III, 8.

heit? Sehr gut bemerkt Novatian unter anderem auch, daß, wenn Gott die Wirklichkeit eines Körpers naturnothwendig haßt, er folgerecht auch nicht dessen Schein annehmen kann[1]). Augustin beruft sich zum Beweise der Wirklichkeit der Menschheit Christi gleichfalls auf dessen absolute Wahrhaftigkeit[2]). In demselbigen Geleise bewegt sich über denselben Gegenstand die Disputation der Mittelalterlichen[3]).

Daß Christus eine wahrhaftige menschliche Seele gehabt, lehren Clemens von Rom (**I Cor. n. XLII.**), Justin (**Apol. II. c. X.**), Tertullian[4]). Daß Origenes trotz dem, was Münscher (in seiner Dogmengeschichte) und Neander (in seinem Antignostikus) behaupten, in diesem Puncte von der Kirchenlehre nicht abgewichen sey, erhellt aus vielen Stellen[5]) seiner Werke. Dieselbe Lehre will auch Hippolyt[6]) als eine in der alten apostolischen Ueberlieferung klar und bestimmt enthaltene von Allen fest geglaubt wissen; und daß in diesem Puncte das ganze Alterthum durchaus einmüthig gedacht und gesprochen, bezeugt Sokrates[7]).

---

1) **Quid ergo tibi cum figura corporis, si corpus odisti? Immo revinceris corporis, quod odisti circumferre substantiam, cujus suscipere voluisti etiam figuram. Odisse enim debueras corporis imitationem, si oderas veritatem. De trin. c. X.**

2) **Verus homo, verus deus, in nullo fallax, in nullo falsus, quia ubique verax ubique veritas. In Ps. XLIV. En. n. 19.**

3) *Thom.* **P. III. qu. V. art. I. In Sent. III. dist. II. qu. I. art. III. cont. Gent. IV, 29. 30.** *Bonav.* **Sent. III. dist. II. art. II. qu. I.**

4) **Carn. Christ. c. XI. XIV. XVIII. Prax. XVI.**, wie zweydeutig er sich auch anderwärts auszudrücken scheint, wie **Carn. Christ. III. V. VI. Apol. XXI. Marc. III, 9. Res. carn. LIII. Prax. XXVII.**

5) **Princ. IV, 31. In Joh. T. I. n. 30. Cels. II, 9. III, 28. 29. 41. IV, 15. sq.**

6) Πιστεύσωμεν οὖν μακάριοι ἀδελφοὶ κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων, ὅτι θεὸς λόγος ἀπ' οὐρανῶν κατῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν παρθένον Μαρίαν, ἵνα σαρκωθεὶς ἐξ αὐτῆς, λαβὼν δὲ καὶ ψυχὴν τὴν ἀνθρωπίνην, λογικὴν δὲ λέγω, γέγονεν πάντα ὅσα ἐστὶν ἄνθρωπος, ἐκτὸς ἁμαρτίας. **Adv. Noet. n. 17.**

7) Οὕτω γὰρ πάντες οἱ παλαιότεροι περὶ τούτου λόγον γυμνά-

Zum Beweise verwies man auf die wahrhaft menschlichen Affecte in Christo, welche nothwendig eine wahrhaft menschliche Seele voraussetzen [1]), was besonders gut Theophilus von Alexandrien ausführt [2]). Weiter urgirte man, daß der Logos die ganze und wahrhaftige Menschennatur angenommen, um dieselbe, wie sie ganz gefallen war, auch wiederum ganz herzustellen [3]), was vor Allen bündig der Presbyter Faustin darstellt: «Der ganze Adam hatte gesündigt, der ganze Adam war aus dem Paradiese verstoßen worden, den ganzen Verstoßenen mußte der annehmen, welcher den ganzen zu erlösen gekommen war; er schiene aber nicht den

---

σαντες ἔγγραφον ἡμῖν κατέλιπον· καὶ γὰρ Εἰρηναῖος τε καὶ Κλημὴς, Ἀπολινάριός τε ὁ Ἱεραπολίτης καὶ Σεραπίων ὁ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ προεστὼς ἐκκλησίας, ἔμψυχον τὸν ἐνανθρωπήσαντα ἐν τοῖς πονηθεῖσιν αὐτοῖς λόγοις ὡς ὁμολογούμενον αὐτοῖς φάσκουσιν. **H. E. III, 7.**

1) *Aug.* de quaest. div. 83. qu. 80. n. 3.

2) *Theoph. Alex.* Neque enim inanimem carnem habuit, et pro anima rationali ipse in ea deus verbum fuit, sicut dormitantes Apollinaris discipuli suspicantur. Nec dicens illud in Evangelio: *Nunc autem anima mea turbata est*, divinitatem suam perturbationi subjacuisse testetur, quod consequens est eos dicere, qui pro anima divinitatem in corpore ejus fuisse contendunt, nec rursum solam animam sibi socians susceptum implevit hominem, nec ex similitudine carnis et ex dissimilitudine animae mediae assumptionis dispensationem implesse credatur, in carne nostri similis existens, et in anima irrationabilium jumentorum, si tamen secundum illos irrationabilis et absque mente ac sensu est anima salvatoris, quod impium est credere, et procul ab ecclesiastica fide. Lib. Pasch. l. I.

3) *Athan.* Ἡ θεότης οὖν ἐστι τοῦ υἱοῦ ἡ τιθεῖσα καὶ λαμβάνουσα τὴν ψυχήν, οὗ ἐφόρησεν ἀνθρώπου, ἵνα καὶ πλήρῃ αὐτὸν καὶ σὺν αὐτῷ τοὺς νεκροὺς ζωοποιήσῃ. De fide S. M. n. 4. *Greg. Nyss.* Οὐκ μὴν ἡ δόρα (τοῦ προβάτου ἀποφοιτῶντος) βαστάζεται, τὸ δὲ ἐντοσθίδιον καταλείπεται. Antirrh. adv. Apoll. n. XVI. *Aug.* Totum hominem sine peccato ille suscepit, ut totum, quo constat homo, a peccatorum peste sanaret. C. D. X, 27. Totum redemit, qui totum creavit, totum suscepit, totum liberavit hominem. Serm. CCXXVII. n. 4. *Cyr.* de inc. c. XVI.

Ganzen in sich angenommen zu haben, wenn er ihn nicht durch die Substanz des Fleisches und der Seele angenommen hätte, denn dieses ist eben der ganze Mensch (c. Arian. c. III.).» Gregor von Nazianz bemerkt, hauptsächlich sey der Geist durch die Sünde gefallen, also habe auch dieser hauptsächlich zur Wiederherstellung angenommen werden müßen[1]). Gregor von Nyssa argumentirt, der Logos sey uns in Allem gleich geworden, mit Ausnahme der Sünde, nun aber sey die Seele doch keine Sünde, folglich laße sich, daß die Seele vom Logos angenommen worden (adv. Eun. or. II. p. 483. T. II. *Mor.*), nicht in Abrede stellen. Augustin erinnert apagogisch, wenn Christus ohne menschliche Seele gewesen, sey derselbe nicht wahrhaft Mensch geworden, sondern eigentlich nur Thier[2]), ungereimter als was doch nichts gesagt werden könne, und in Beziehung auf die Schriftstellen, welche von der Annahme des Fleisches reden, bemerkt er, daß hierdurch eben der ganze Mensch bedeutet werde[3]).

Die Wirklichkeit der menschlichen Seele läugnete Lucian[4]), eben mit Berufung auf das ganz äußerlich und buchstäblich Verstandene *σὰρξ ἐγένετο* und wegen des unauflöslichen Widerspruchs, welcher ihm zwischen dem *αὐτοκίνητον* der menschlichen Seele und der göttlichen Person nothwendig zu bestehen schien. Derselbe Irrthum wird von Athanasius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Cyrill von Alexandrien, Theodoret, Epiphanius dem Arius zur Last gelegt, und wie dieses nur eine nothwendige Folge aus der arianischen Logoslehre ist, muß Jedem einleuchten. Darum findet sich denn dieser Irrthum unumwunden behauptet bei Eunomius[5]),

---

1) *Greg. Naz.* Ὥσπερ σαρκὸς ἐδέησε (ὁ λόγος) διὰ τὴν σάρκα *καταχριθεῖσαν, καὶ ψυχῆς διὰ τὴν ψυχὴν, οὕτω καὶ νοῦ διὰ τον νοῦν οὐ πταίσαντα μόνον ἐν τῷ* Αδὰμ *ἀλλὰ καὶ πρωτοπαθήσαντα.*

2) De div. quaest. 83. qu. 80. n. 1.

3) De div. quaest. 83. qu. 80. n. 2.

4) Serm. de paschate fragm. in *Maj.* VII. p. 17. *Epiph.* ancor. XXXIII.

5) *Cyr.* de incarn. capit. VIII. (*Maj.* VIII. II. p. 65.)

Eudoxius von Constantinopel[1]). Als Verfechter dieser Meinung hat sich aber besonders Apollinarios berüchtigt gemacht. Nach ihm ist in Christo nur der menschliche Leib und die Gottheit[2]), welche die Stelle der menschlichen Seele im Leibe vertritt[3]). Gegen ihn sprach die Kirche auf den Concilien von Alexandrien (362), Rom (373), Constantinopel I. (381) ihr Verdammungsurtheil und unter den Vätern sehen wir Athanasius (cont. Apoll. und Epl. ad Epictet.), Ephrem[4]), Gregorius von Nazianz (ad Cledon. Epl. l. 2.), Gregor von Nyssa (antirrh. adv. Apoll.), Epiphanius (Ancor. LXXVI. sq.), Theophilus von Alexandrien (ll. Pasch. l. I.), Augustin (de div. qu. 83. q. 80.) die Vertheidigung der Kirchenlehre führen. Das sogenannte Athanasianische Symbolum enthält gegen Apollinarius die Formel: «Vollkommener Gott und Mensch, aus einer vernünftigen Seele und menschlichem Fleische bestehend.» Die Mittelalterlichen bringen in ihrem wissenschaftlichen Nachweis der wahrhaftigen menschlichen Seele Christi die alten Gründe und urgiren außer den menschlichen Seelenzuständen noch die Lehre von dem descensus ad inferos[5]).

Es lehren aber die Alten der Schrift gemäß nicht blos, daß seine Menschheit eine wahre, sondern auch daß sie mit der unsrigen ein und dieselbe, keine neugeschaffene, sondern die alte Adamische[6]), bis zu ihm fortgeführte und von ihm

---

1) Serm. de incarn. fragm. in *Mai.* VII. p. 17.

2) *Apoll.* Epl. ad Petr. (*Mai.* VII.) Epl. ad Heracl. (ibid.) adv. Diodor. (ibid.)

3) *Ath.* c. Apoll. I, 13. *Vital.* (ap. *Epiph.* Haer. LXXVII.) *Greg. Nyss.* antirrh. adv. Apoll. *Theod.* H. E. V, 3. H. F. IV, 8. 9. *Aug.* Haer. LV. de divers. qu. 83. qu. LXXX.

4) In transfigur. domin. p. 47. T. II. Cfr. *Greg. Nyss.* in S. Ephr. T. III. p. 608. *Mor.*

5) *Alex. Ales.* P. III. qu. III. memb V. *Thom.* P. III. qu. V. art. III. Sent. III. dist. II. qu. I. art. III. *Bonav.* Sent. III. dist. II. art. II. qu. II.

6) *Iren.* III, 21. n. 10. *Tert.* carn. Christ. c. XVI. *Bas.* Epl. CCLXI. n. 2. CCLXII. n. 2. *Mar. Victor.* Phys. XX.

in wahrhaftiger Empfängniß und Geburt angenommene sey. Als Grund gibt Irenäus an, damit so dieselbe Substanz, die gefallen, auch wieder hergestellt werde[1]), damit er so in Wahrheit unser Geschlecht repräsentire (V, 1. n. 2.). Tertullian erklärt sich ganz übereinstimmend, es sey nur ziemend gewesen, in dem Sündenfleische selbst die Sünde abzuthun[2]), so allein sey für Christi Absicht, seinen eigenen Ruhm und den unseres Geschlechts hinreichend gesorgt. Anders würde, so äußert sich Marius Victorinus, das Erlösungswerk uns nicht angehören[3]). Daß die Menschheit Christi, weil er nicht gezeugt, darum doch nicht substantial von unserer gemeinsamen Menschheit verschieden sey, die Ungezeugtheit keinen substantialen Unterschied begründe, was durch sich selbst schon klar ist, zeigen die Väter aus dem Beyspiel Adams, welcher nicht gezeugt, sondern von Gott erschaffen, von seinen gezeugten Nachkommen nicht substantial verschieden ist[4]), und durch Vergleichung der Trias, worin der Vater als ungezeugter, der Sohn als gezeugter und der Geist als ein ungezeugter die-

---

1) Εἰς τί οὖν πάλιν οὐκ ἔλαβε χοῦν ὁ θεὸς, ἀλλ' ἐκ Μαρίας ἐνήργησε τὴν πλάσιν γένεσθαι; ἵνα μὴ ἄλλη πλάσις γένηται, μηδὲ ἄλλο τὸ σωζόμενον, ἀλλ' αὐτὸς ἐκεῖνος ἀνακεφαλαιωθῇ τηρουμένης τῆς ὁμοιότητος. III, 21. n. 10.

2) Neque ad propositum Christi faceret evacuantis peccatum carnis non in ea carne evacuare illud, in qua erat in natura peccati, neque ad gloriam. Quid enim magnum, si in carne meliore et alterius, id est, non peccatricis naturae, naevum peccati redemit? Carn. Christ. c. XVI.

3) Et quidem, qui in carne veniebat salvator carnis, quod nostram debuit suscipere non alienam, manifestum est, aliena enim suscepta salus ad nos non pertineret. Physic. XX.

4) *Tert.* Caeterum, quod ad omnes dictum sit, qui ideo non putant carnem nostram in Christo fuisse, quia non fuit ex viri semine, recordentur Adam ipsum in hanc carnem non ex semine viri factum. Sicut terra conversa est in hanc carnem sine viri semine, ita et dei verbum potuit sine coagulo in ejusdem transire materiam. Carn. Christi. c. XVI.

selbe göttliche Natur und Substanz sind[1]). Dagegen läugneten die Apollinaristen gradezu die Consubstantialität des Leibes Christi mit dem unsrigen und zwar eben auf den Grund hin, weil er nicht vom Manne erzeugt sei[2]), und Apollinarius selbst behauptete, Christus habe seinen Leib vom Himmel gebracht[3]) und sey vor aller Zeit schon Mensch gewesen (*Greg. Nyss.* Antirrh. c. XIII.). Die substantiale Identität der Menschheit Christi mit der unsrigen lehren auch die mittelalterlichen Theologen[4]) und berufen sich deßhalb auf seine wahrhafte Geburt und die wahrhaftige Erhöhung und Herstellung unserer Natur durch seine Menschwerdung. In der Behauptung der Consubstantialität und Identität der Menschheit Christi mit der unsrigen und in der Auffaßung des Verhältnißes Christi zu Adam gingen Einige so weit, daß sie statuirten, in Christus sey Adam wieder erschienen. So die Ebioniten, wie man es aus den Clementinen ersieht, ferner die Symmachianer, wie Marius Victorinus (in Gal. I, 15.) berichtet, so auch selbst Methodius (conviv. decem virg. or. III. n. 4.), ein Theologumenon, welches, ursprünglich hebräisch, zu dem oben erwähnten Theologumenon der ethnisirenden Gnostiker im schneidendsten Contraste ist. Die Mittelalterlichen konnten nicht umhin, sich wenigstens die Frage aufzuwerfen, ob Christus bey seiner Erscheinung den Adam in seine hypostatische Einheit habe aufnehmen können, und erklären sich Alle verneinend, weil so Christus, mit dem Sünder hypostatisch vereint, als Sünder zu betrachten und selber erlösungsbedürftig wäre[5]).

---

1) Cfr. *Greg. Nyss.* c. Eunom. l. I. p. 388. *Mor. Max.* opusc. theol. T. II. p. 30.

2) *Epiph.* Haer. LXXVII. n. 14. 15. sq.

3) *Greg. Naz.* or. LII. *Greg. Nyss.* Antirrh. c. XIII. *Epiph.* LXXVII. *Vinc. Ler.* commonit. c. XVII. Nicht übereinstimmt *Leont.* l. adv. fraud. Apoll.

4) *Rupert. Tuit.* in Joh. com. l. III. *Alex. Alens.* P. III. qu. II. memb. VIII. *Bonav.* Sent. III. dist. II. art. II. qu. III.

5) *Alex. Alens.* P. III. qu. III. memb. IX. *Thom.* P. III. qu. XXXI. art. I. *Bonav.* Sent. III. dist. XII. art. I. qu. 2.

In Beziehung auf die Leibesgestalt Christi fanden sich mehre Meinungen. Einige glaubten auf Grund von *Ps.* **XLI, 3.** dem Leibe Christi die vollendetste Schönheit vindiciren zu müßen[1]), wohingegen Andere auf *Isai.* **LIII, 2. 3.** hin das grade Gegentheil für das Richtige hielten[2]). Auch in späterer Zeit finden wir die Curiosität mit dieser Frage beschäftigt und in ihren Annahmen sehr divergent. Wenn Rigault (**diss. in Cyp.**) dem Leibe Christi alle Schönheit absprach, so wollte Vavassor demselben zwar nicht die höchste, aber doch eine mittlere Wohlgestaltigkeit beylegen (**de forma Christi in diebus carnis**).

Als Absicht der Menschwerdung wird von der Schrift die Herstellung des gefallenen Menschen[3]), Erlösung von der Sünde[4]), namentlich der Ursünde[5]) angegeben. Denselben Glauben sprechen das Nicänische und Constantinopolitanische Symbolum, und die Concilien von Ephesus und Chalcedon in ihren Verhandlungen auf das bestimmteste aus. Mit klaren Worten erkennen die ältesten Väter als Zweck der Menschwerdung die Restitution unseres Geschlechtes. So Justin (**Tryph. LXXXIII.**), Irenäus (**V, 14.**), Tertullian[6]), Clemens von Alexandrien (**Paed. III, 1.**), Methodius (sehr oft), Makarius[7]), Chrysostomus †), und wie unter den

---

1) So *Chrys.* in Matth. Hom. **XXVII.** *Hieron. Joh. Dam.*

2) *Thadd.* (ap. *Eus.* H. E. I, 13.) *Iren.* III, 19. n. 2. *Clem.* Paed. III, 1. str. VI, 17. *Orig.* Cels. VI, 75. *Tert.* Judd. XIV. carn. Christ. XV. Marc. III, 17. Pat. I. *Cyp.* adv. Judd. l. II. *Bas.* in Ps. XLIV. *Isid.* l. III. Epl. CXXX. *Theod.* in Ps. XLIV. *Aug.* in Ps. XLIV. CXVII. CXXVII.

3) *Luc.* XIX, 10. *Joh.* III, 14. sq. *Gal.* IV, 4.

4) *Jes.* LIII. *Heb.* V, 1. sq. *Joh.* I, 29. etc.

5) *Rom.* V, 12. 15—21. VI. VII. 1 *Cor.* XV, 21. 22.

6) Salus hominum fuit causa (ut hominem gestaret Christus), scilicet ad restituendum, quod perierat. Homo perierat, hominem restitui oportuerat. Carn. Christ. c. XIV.

7) Ἡ ἔλευσις τοῦ κυρίου πᾶσα διὰ τὸν ἄνθρωπον γεγένηται, τὸν τεθανατωμένον ἐν τάφῳ σκότους ἁμαρτίας etc. Hom. XXXIV.

Griechen besonders Origenes[1]), so unter den Lateinern Augustin[2]), wohingegen die Pelagianer nach ihrer Opposition gegen die Lehre von der Erbsünde die Behauptung aufstellten, daß die Menschwerdung nichts weniger, denn um der Sünde willen und zu der Erlösung von derselben Statt gefunden habe. Wie die Einfleischung zum Zweck der Herstellung des Menschen in aller Weise höchst ziemend und weise gewesen, das haben die Alten auf das scharf- und tiefsinnigste aus einander gesetzt und nach allen Seiten beleuchtet. Also werde, bemerken sie, das durch den ersten Menschen gefallene Geschlecht wieder durch einen Menschen aufgerichtet[3]), der Besieger des Menschen, der Teufel nämlich, hinwiederum durch einen Menschen um seinen Sieg gebracht und aufs Haupt geschlagen[4]), so sey die ursprüngliche Dignität des Menschen[5]) und die Tiefe des Falles[6]) offenbar worden, so habe der Mensch

---

†) Καὶ γὰρ αὐτὸς δι' οὐδὲν ἕτερον, θεὸς ὢν, τὴν ἡμετέραν ὑπέδυ σάρκα καὶ διὰ τὴν σωτηρίαν τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους γέγονεν ἄνθρωπος. In Gen. Hom. IV. n. 4. XXIII. n. 6.

1) Nam pone verbi gratia, non fuisse peccatum. Si non fuisset peccatum, non necesse fuerat, filium dei agnum fieri, nec opus fuerat, eum in carne positum jugulari, sed mansisset hoc, quod in principio erat, deus verbum. Verum quoniam introiit peccatum in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit, et propitiatio non fit, nisi per hostiam, necessarium fuit, provideri hostiam pro peccato. In Num. Hom. XXIV. n. 1.

2) Si homo non perisset, filius hominis non venisset. Serm. CLXXIV. n. 2. Cfr. n. 8. CLXXV. n. 1.

3) *Iren.* V, 21. n. 1. *Athan.* inc. n. 44. c. Apoll. I, 17. *Ephr.* adv. scrut. Serm. XXIV. *Aug.* Enchir. c. XVIII. Trin. XIII. n. 17. *Cyr.* incarn. c. XV.

4) *Iren.* III, 18. n. 7. 23. n. 1. *Bas.* Serm. in deipar. *Theod.* in Zacc. II, 91. *Aug.* trin. XIII, 22. 23. *Zacchae.* consult. c. Apoll. Philos. II, 34. *Leo* Serm. LXIII. n. 1.

5) *Aug.* Ver. Rel. XVI. n. 3. Agon. Christ. n. 12.

6) *Aug.* trin. XIII. n. 22. Agon. Christ. n. 12.

seine Gottesebenbildlichkeit klar erkennen[1]) und sie zu erfüllen gelehrt[2]) und gekräftigt[3]) werden sollen; Er sey sichtbar geworden, damit der Mensch den sichtbar Gewordenen erkennen und ihm sich hingeben, so erlöst werden möchte[4]), damit er als sichtbarer Arzt[5]) und sichtbares Medicament[6]) erkannt und aufgenommen werde; er sey Mensch geworden, damit, weil und wie die Gottheit in die Menschheit, eben so und darum die Menschheit zur Gottheit käme[7]), wir Gottessöhne würden, wie er Menschensohn geworden[8]). Er wurde Mensch, um im Fleische die Sünde zu verurtheilen und hinauszustoßen[9]), um den Menschen als Speise dienen†), Gott unsere Natur als Opfer darbringen zu können††).

---

1) *Iren.* V, 16. n. 2.

2) *Iren.* V, 1. n. 1. *Tert.* Marc. II, 27. *Clem.* str. VII, 2. *Greg. Thaum.* fid. *Chrys.* Hom. in illud: pater, si possibile. n. 4.

3) *Iren.* V, 16. n. 2. *Aug.* doct. Christ. I, 11.

4) *Iren.* V, 1. 1. *Hippolyt.* cont. Noet. c. X. *Ath.* inc. V. D. n. 14–19. *Aug.* Epl. CXL. n. 7. doct. Christ. I. n. 11.

5) *Athan.* Ἀκόλουθον ἦν ἐν τοῖς ἤδη γενομένοις τὸν ἰατρον καὶ σωτῆρα παραγενέσθαι, ἵνα καὶ τὰ οὔτα θεραπεύσῃ. Inc. V. n. 44.

6) *Aug.* (?) Ut ergo generis humani istum sanaret tumorem, ipse medicus, ipse medicina, non solum medicamentum adhibens, sed medicamentum se faciens, apparuit inter homines homo offerens hominem videntibus. Serm. CCCLXXX. n. 2.

7) *Iren.* IV, 33. n. 4. *Greg. Naz.* or. I. *Aug.* Epl. CXXXVII. n. 12.

8) *Iren.* III, 19. n. 1. *Tert.* adv. Marc. II, 27. *Aug.* Deus factus particeps humanitatis nostrae compendium praebuit participandae divinitatis suae. C. D. IX, 15. Unicus natura dei filius propter nos misericordia fatus est filius hominis, ut nos natura filii hominis filii dei per illum gratia fieremus. C. D. XXI, 15. *Cyr.* adv. Nest. III, 2. c. Julian. l. VI.

9) *Iren.* In similitudinem carnis peccati factus est, ut condemnaret peccatum et jam quasi condemnatum projiceret illud extra carnem, provocaret autem in similitudinem suam hominem, imitatorem eum assignans deo et in paternam imponens regulam ad videndum deum, et capere patrem donans verbum dei, quod habi-

Viele sagen kurz, dadurch daß er beyde Naturen in sich vereinigte, sey er ein wahrhaftiger Mittler gewesen[1]).

Eben so haben die Mittelalterlichen die Congruenz der Einfleischung zu entwickeln nicht versäumt. Er habe so ein Beispiel der Demuth und Aufopferung bieten[2]), und die Macht, Güte und Heiligkeit Gottes aussprechen[3]), ein wahrer Mittler Gottes und der Menschen[4]) seyn wollen, er sey wie Adam geworden, damit Adam wie Gott würde[5]).

Es fehlt aber im Mittelalter nicht an solchen, welche, freylich aus ganz andern Gründen und Intentionen, als die der Pelagianer waren, die Ansicht hegten, daß auch ohne Sünde der Sohn Gottes im Fleische erschienen seyn würde. Wie schon der Mystiker Maximus behauptete, die Menschwerdung sey vor Allem vorbestimmt, und darum allein die Schöpfung der Welt beschloßen und vorgenommen

---

tavit in homine, et filius hominis factus est, ut assuesceret hominem percipere deum et assuesceret deum habitare in homine secundum placitum patris. III, 20. n. 2. *Victorin.* in Gal. I, 11. *Ephrem.* adv. scrut. serm. XXIV.

†) *Aug.* in Ps. XXXIII. En. II. n. 6.

††) *Ferrand.* ad Anatol. c. IV.

1) *Iren.* III, 18. n. 7. *Cypr.* Et homo et deus Christus, ex utroque genere concretus, ut mediator esse inter nos et patrem possit. Test. II, 10. *Hil.* Ut ex utroque deo et homine unus subsistat, sitque inter hominem et deum medius confessione in se utriusque naturae. In Epl. ad Timoth. fragm. *Aug.* Mediatorem autem inter deum et hominem oportebat, ut haberet simile aliquid deo, aliquid simile hominibus, ne in utroque hominibus similis, longe esset a deo, aut in utroque Deo similis longe esset ab hominibus, atque ita mediator non esset. Confess. X, 42. n. 67. *Chrys.* in I Tim. Hom. VII. n. 1. *Theod.* in I Tim. II, 5. *Vigil. Taps.* cont. Eutych. V, 15.

2) *Abael.* epit. theol. Christ. c. XXIII.

3) *Alex. Hal.* P. III. qu. IV. memb. I. *Thom.* P. III. qu. I. art. IV. Sent. III. dist. I. qu. I. art. II. *Bonav.* l. III. dist. I. art. II. qu. I.

4) *Richard. S. Vict.* de incarn. c. VIII.

5) *Rupert.* (Tuit.) de glor. trin. et proc. Sp. S. IV, 9.

worden (in Script. qu. 60.), womit das alte hebräische Theologumenon verglichen werden kann, wonach Alles wegen des Messias erschaffen ist[1]), so statuirte auch Rupert von Deutz, in dem Willen Gottes, sich zu offenbaren, sey die Einfleischung schon mit einbegriffen[2]). Auch nach Honorius von Autun hat der Sohn nicht wegen der Sünde, sondern wegen der vorbestimmten Deification des Menschen sich eingefleischt[3]). Ueberhaupt erscheint dieses, daß auch ohne den Fall Adams der Sohn Gottes dennoch Mensch geworden wäre[4]), als Lieblingsidee nicht nur von allen zur mystischen Richtung gehörenden Theologen, sondern auch von mehren Scholastikern und unter diesen hauptsächlich von den Scotisten gehegt, wohingegen jedoch die meisten[5]), namentlich die Thomisten, an der alten Ansicht festhaltend, entschieden für das Gegentheil sind, indeßen einige wenige, eine mittlere oder vielmehr keine Stellung nehmend, die Frage unentschieden laßen[6]). Uebrigens hat die Ansicht des Rupert von Deutz sich auch bey den Mystikern und Theosophen der neuern Zeiten in Ansehen erhalten. Auch nach Malebranche war die Welt nur erschaffen wegen der Menschwerdung des Sohnes, so nur war sie schön und Gottes würdig, seines Wohlgefallens fähig.

---

1) *Galatin.* de arcan. VII. 2. 4.

2) De gloria et hon. filii hominis l. XIV. De gloria et honore trinit. XIII, 20. Cfr. *Suarez.* in *Thom.* Summ. III. qu. I. art. III. IV. disp. V. sect. II.

3) Quaestiones VIII. de angelis et homin. c. II. in *Pez.* Anecd. T. II. P. I. p. 217.

4) *Alex. Ales.* P. III. qu. II. memb. XIII. *Albert. M.* sent. III. dist. XX. art. IV. *Duns Scot.* Sent. III. dist. VII. qu. 3. dist. XIX. qu. 1. *Joh. Wessel.* caus. incarn. VII. XI. XIV.

5) *Bonav.* Sent. III. dist. I. art. II. qu. II. *Thom.* P. III. qu. I. art. III. Sent. III. dist. I. qu. I. art. III. Sent. IV. dist. XLIII. qu. I. art. II. *Aegid. Rom.* Sent. II. dist. XXXVI. art. II. qu. II. *Durand.* Sent. III. dist. I. qu. IV.

6) *Richard.* Sent. III. dist. I. qu. IV. *Gabriel Biel.* Sent. III. qu. unic. dub. III.

Geburt Christi.

Von der Geburt Christi glaubte und lehrte die Kirche, daß dieselbe zugleich eine übernatürliche und ideale, wie andererseits eine reale und wahrhaftige ist. Gemäß der Schrift [1]) sprach es die Kirche in ihren Symbolen aus und bekennen die Väter, daß die Empfängniß Christi vom h. Geiste bedingt worden. So Ignatius (**Eph. n. XVIII.**), Irenäus (**III, 21.**), Tertullian (**Praescript. XIII.**), Origenes [2]), Cyrill von Jerusalem (**Cat. IV, 9.**), Chrysostomus (**in Jes. VII. n. 6.**), Leo [3]) und so eine Menge Anderer. Wenn hin und wieder die Einfleischung als vom Vater (*Iren.* **V, 1. n. 3.**), oder vom Logos selbst [4]), oder kurzweg als von der ganzen Trias [5]) bedingt dargestellt wird, so war dennoch das «Empfangen vom heiligen Geist» das eigentlich Symbolische. Durch solchen göttlichen Ursprung wollte Gott, wie Irenäus bemerkt, in ziemender Weise den zweiten Adam und neuen Anfang des Menschengeschlechts dem ersten gleichförmig machen [6]). Von dieser Empfängniß bemerken die Väter, daß sie ohne Concupiscenz [7]) und nur durch den Glauben [8]) Statt gefunden. Bey dieser Empfängniß durch den heiligen Geist suchen die Alten, namentlich Augustin (**Enchir. XXXVI. XXXVIII.**),

---

1) *Matth.* **I, 18. 20. 23. 25.** *Luc.* **I, 27. 32. 34. 35.**

2) **Princ. praef. n. 4. In Ps. XXI, 10.:** *Θεὸν γὰρ γενόμενον ὁ πατὴρ ἐμαιεύσατο· οἶμαι δὲ καὶ μόνον τῶν εἰς γένεσιν ἐληλυθότων, ἐπεὶ καὶ μόνος ἐξ ἁγίου πνεύματος.*

3) *Τὸ μὲν γὰρ γόνιμον τῇ παρθένῳ τὸ ἅγιον πνεῦμα παρέσχεν.* **Epl. ad Flav. XXVIII.** (*Ball.*) **c. 2.**

4) ***Justin.* Apol. I, 33.** ***Iren.* V, I. n. 3.** ***Clem.* str. V, 3.** ***Ath.* fide serm. M. 5.6.** ***Maxim.* Epl. ad Cosmam.**

5) ***Aug.* trin. II, 5. n. 9. 10. n. 18. Enchir. XXXVIII. n. 2.**

6) *Εἰ δὲ ἐκεῖνος (πρῶτος Ἀδὰμ) ἐκ γῆς ἐλήφθη, ὁ πλάστης δὲ αὐτοῦ θεὸς καὶ τὸν ἀνακεφαλαιούμενον εἰς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπον τὴν αὐτὴν ἐκείνῳ τῆς γεννήσεως ὁμοιότητα.* **III, 21. n. 10.**

7) ***Greg. Nyss.* or. cat. c. XVI.** ***Leo.* epl. ad Flavian. c. IV.**

8) ***Iren.* IV, 33. n. 4.** ***Aug.* serm. CCXV. n. 5. Adv. Faust. XXVIII, 4.**

die Vorstellung fern zu halten, daß der Geist Vater Jesu Christi sey. Als Grund, warum Christus vom Geiste empfangen worden, gibt Thomas an: 1) weil der Geist die Liebe, die Menschwerdung aber aus der Liebe ist, 2) weil der Geist der Gnadengeber, die Menschwerdung aber eine Gnadengabe ist, 3) weil der Geist das Princip der Heiligkeit und der Gottes-Sohnschaft ist. (**P. III. qu. XXXII. art. I.**) Daß der Geist nicht Vater Jesu Christi sey, zeigt und verständigt er mit den übrigen Scholastikern daraus, daß der Sohn nach dem Gleichniß des Vaters und ihm consubstantial sey, was doch von der Menschheit Christi in Bezug auf den Geist nicht gesagt werden könne [1]). Die Behauptung, daß der Leib Christi im ersten Augenblicke seiner Empfängniß gleich vollkommen organisch ausgegliedert sey, kömmt zuerst bey Basilius [2]), dann bey Johann von Damaskus [3]), darnach bey sämmtlichen Mittelalterlichen [4]) vor, welche die Congruität einer solchen völligen organischen Ausbildung zu behaupten suchen.

Die Idealität und Uebernatürlichkeit der Empfängniß und Geburt Christi verwarfen eine Classe der Ebioniten [5]), eben

---

1) *Thom.* **P. III. qu. XXXII. art. III. Sent. III. dist. IV. qu. I. art. II. C. Gent. IV, 47.** *Alex. Alens.* **P. III. qu. VIII. memb. III. art. IV.** *Bonav.* **l. III. dist. IV. art. I. qu. II.**

2) Ἐντεῦθεν (*Matth.* **I, 20.**) δῆλον, ὅτι οὐ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν τῆς σαρκὸς ἡ σύστασις ἐγένετο τῷ κυρίῳ· εὐθὺς γὰρ τέλειον ἦν τῇ σαρκὶ τὸ κυοφορούμενον, οὐ ταῖς κατὰ μικρὸν διαπλάσεσι μορφωθὲν, ὡς δηλοῖ τὰ ῥηματα· οὐ γὰρ εἴρηται τὸ κυηθὲν, ἀλλὰ τὸ γεννηθέν. **Hom. de generat. Christi humana.**

3) **O. F. III, 2. De duab. volunt. in** *Combef.* **Auct. Nov. T. II. p. 521.**

4) *Hildebert.* **in adv. dom. Serm. V.** *Thom.* **P. III. qu. XXXIII. art. I. Sent. III. dist. III. qu. V. art. II. adv. Gent. IV, 44.** *Bonav.* **Sent. III. P. II. art. III. qu. II.** *Richard.* **Sent. III. dist. III. art. II. qu. III.**

5) *Iren.* **V, 1. n. 3.** *Orig.* **Cels. V, 61. Matth. T. XI. n. 12.** *Tert.* **vel. virg. c. V.** *Eus.* **H. E. III, 27. Theol. eccl. I, 14.** *Epiph.* **Haer. XXXI.**

so die in judaisirender Richtung befangenen Gnostiker Cerinth[1]) und Carpokrates[2]). Ihnen folgten die späteren-Naturalisten.

In Beziehung auf die Geburt lehrten die Väter, daß sie eine wahrhaftige sey[3]), und hielten darum genau an der aus der Schrift folgenden[4]) Formel: aus Maria[5]) mit Recht strenge fest und verwarfen die einigen Häretikern[6]), namentlich den Valentinianern beliebte: durch Maria. Wie einige zur jüdischen Richtung gehörende Häretiker die Uebernatürlichkeit seiner Geburt läugneten, so griffen anderntheils mehre zur heidnischen Richtung gehörigen Gnostiker die Wahrheit seiner Geburt an. So besonders Valentin[7]) und sein Schüler Secundus, ferner Apelles[8]), Schüler des Marcion, dann Bardesanes[9]). Es mußte aber, wie die Alten, namentlich Irenäus (V, 1. n. 2.) bemerken, seine Geburt eine wahrhaftige aus Maria seyn, sonst hätte er nicht unsere Natur und Substanz, und könnte nicht als unser Stellvertreter betrachtet werden, unser Erlöser nicht seyn. Aehnlich ratiociniren die Mittelalterlichen. Die wahrhaftige Geburt aus Maria läugneten später die Wiedertäufer und behaupteten, der Leib Christi sey vom h. Geiste aus nichts erschaffen wor-

---

1) *Iren.* I, 26. n. 1. III, 11. n. 1. *Theod.* H. F. II, 3. *Philast.* Haer. XXXVI.

2) *Iren.* I, 25. n. 1. *Epiph.* Haer. XXVII. n. 2. *Theod.* H. F. I, 3.

3) *Ignat.* Γεγενημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου. Smyrn. c. II. Eph. n. VII. XVIII.

4) *Matth.* I, 16. *Luc.* I, 35. (wo mehre Auctoritäten ἐκ lesen.) *Gal.* IV, 4. Cfr. *Rom.* I, 3. IX, 5.

5) *Iren.* III, 28. *Tert.* carn. Christ. XX. *Bas.* Sp. S. c. V. *Hier.* in Gal. IV, 4.

6) *Tert.* carn. Christ. c. XX. Gal. IV, 4.

7) *Iren.* I, 7. n. 2. Cfr. V, 1. n. 2.

8) *Tert.* carn. Christ. VI. Praescr. LI. Marc. III, 11. *Epiph.* H. XLIV.

9) *Adamant.* dial. de recta in deum fid. Sect. IV. *Eus.* H. E. IV, 30. *Theod.* H. F. I, 22. *Epiph.* Haer. LVI.

den [1]). Dagegen meinte der Theosoph Poiret, Christus habe eine ganz ausgebildete und glorreiche Menschheit aus Adam gehabt und mit dieser im Schoos der heiligen Jungfrau Platz genommen, und er habe zu diesem Zweck Kraft seiner Macht wiederum die kleine Statur annehmen können, welche er damals hatte, als er aus Adam hervorging (**Oecon. div. II, 6.**). So dogmatisirte auch der Schwärmer Petersen, Christus habe schon vor Erschaffung der Welt eine himmlische Menschheit angenommen, und zwar um sich ihrer als eines Organes zur Schöpfung zu bedienen, in dieser Menschheit den Patriarchen zu erscheinen [2]).

Daß Maria vor und in der Geburt eine unversehrte Jungfrau, ist ebenfalls eine wie in der Schrift enthaltene [3]), so in der Tradition allzeit verkündete Lehre. So bey Justin [4]); eben so Irenäus [5]), welcher auch den rechten Sinn in *Jes.* **VII.** gegen Theodotion und Aquilas zu schützen bemüht ist [6]), worin ihm Tertullian folgt [7]). Origenes erklärt diese

---

1) Melanchthon etliche Propositiones gegen die Widerteuffer in Luthers Werken. (Wittenb. Ausgab.) Th. **II.** S. 282. Justus Menius der Widert. Lere. Ebd. 342. Urbanus Rhegius **ibd.** S. 402. ff. ***Formul. conc.*** **epit. c. XI.** ***Conf. Belg.*** **art. XVIII.**

2) Petersen das Geheimniß des Erstgebornen aller Creatur.

3) ***Matth.*** **I, 18—20.** ***Luc.*** **I, 34. 35.** ***Jes.*** **VII.**

4) Δύναμις θεοῦ . . . . . κυοφορῆσαι παρθένον οὖσαν πεποίηκε. **Apol. I. 19. cfr. 33.**

5) **III, 19. n. 1. sq. 21. n. 1. sq. V, 19. n. 1. 2. 21. n. 1. 2.**

6) Ἀλλ' οὐκ ὡς ἔνιοι φασὶ νῦν τῶν μεθερμηνεύειν τολμώντων τὴν γραφήν· ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἕξει, καὶ τέξεται υἱὸν, ὡς Θεοδοτίων ἡρμήνευσεν ὁ Ἐφέσιος, καὶ Ἀκύλας ὁ Πόντιος ἀμφότεροι Ἰουδαιοι προσήλυται, οἷς καθακολουθήσαντες οἱ Εβιώναιοι, ἐξ Ἰωσὲφ αὐτὸν γεγέννησθαι φάσκουσι. **V, 21. n. 1.**

7) **Denique et judaei, si quando ad nos dejiciendos mentiri audent, quasi non virginem, sed juvenculam concepturam et parituram scriptura contineat, hinc revincuntur, quod nihil signi videri possit res quotidiana, juvenculae scilicet praegnatus et partus. Marc. III, 13.**

Geburt aus der Jungfrau für einen wesentlichen Punct des Glaubens [1]) und erzählt, wie nach einer alten Sage Zacharias zwischen dem Tempel und dem Altar gesteinigt worden sey, weil er die h. Jungfrau, nachdem sie geboren, in dem Tempel an dem den Jungfrauen angewiesenen Ort fürder habe stehen lassen, weil sie noch Jungfrau und des Ortes würdig sey (**in Matth. comm. Ser. n. 25.**). In Beziehung auf die von Maria in der Schrift gebrauchte Benennung Weib erinnert Origenes, es sey dies nur Bezeichnung ihres Geschlechtes oder Alters (**in Lev. Hom. VIII. n. 2.**) und mehr dürfe nicht darin gesucht werden. Gegen Celsus beruft er sich auf die allgemeine Meinung, wonach diejenigen, welche eine höhere Mission unter den Menschen zu erfüllen haben, nicht auf die gewöhnliche Weise ins Daseyn treten, sondern aus vorzüglichern und göttlichen Principien ihren Leib empfangen, wie denn dieser Glaube sich auch in den heidnischen Mythen ausspreche (**Cels. I, 37.**). Methodius nennt sie *παρθενομήτωρ* (**Simeon. et Anna. n. II.**), *μήτερ παρθένε* (**ibd. n. V.**), *ὦ μήτερ παρθένε καὶ παρθένε μήτερ* (**ibd. n. IX.**), und bemerkt, sie sey in der Identität ihrer Jungfräulichkeit verblieben (**ibd. n. IV.**). Diese Unversehrtheit der Jungfräulichkeit bekennen weiter Hippolytus [2]), Eusebius [3]), Amphilochius [4]), Gregor von Nyssa [5]), Gregor von

---

1) *Εἴ τις πιστεύων, ὅτι ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθεὶς ἱερὸν τι χρῆμα καὶ σωτηρίαν τῷ κόσμῳ ἐπιδεδήμηκεν, ἀλλ' οὐκ ἐκ παρθένου τῆς Μαρίας καὶ ἁγίου πνεύματος τὴν γενέσιν ἀνείληφεν .... καὶ τούτῳ ἄν λείποι εἰς τὴν πᾶσαν ἔχειν τὴν πίστιν τὰ ἀναγκαιότατα.* **Joh. T. XXXII. n. 9.**

2) *Ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς ἐκ τῆς παναγίας ἀειπαρθένου Μαρίας κατὰ σύλληψιν ἄχραντον δίχα τροπῆς ἐνουσιώσας ἑαυτῷ ψυχὴν νοερὰν μετὰ αἰσθητικοῦ σώματος γέγονεν ἄνθρωπος κακίας ἀλλότριος.* **De theol. et incarn. n. V.**

3) *Τὸ παρθένου τὸ θαῦμα.* **Dem. Evang. III, 2.**

4) **In Christ. Nat. IV. In domini. occurs. n. III.**

5) *Καὶ τὸ παίδιον ἐγεννήθη ὅλον, καὶ τὴν τῆς μητρὸς ἀφθορίαν οὐκ ἐλυμήνατο.* **Cont. Eunom. or. II. p. 446. (*Mor.*) or. III. p. 536, De virgin. c. II. XIX.**

Nazianz (carm. II, 196. sq.), Ephrem[1]), Theodoret[2]), Chrysostomus[3]), Augustin[4]), und so weiter[5]). Die Jungfräulichkeit der Geburt läugnete Jovinian[6]), gegen welchen besonders Hieronymus in die Schranken trat, und außer den biblischen Gründen weiter auch die Uebereinstimmung der Völker aufrief, nach welchen Religionsstifter und Helden durch jungfräuliche Geburt ihr Daseyn empfingen (I, 26.).

Als Congruenzgrund dieser jungfräulichen Geburt findet sich übrigens angeführt, daß so Christus als anderer Adam dem ersten als seinem Vorbild parallel wurde[7]), daß es sich nicht ziemte, daß durch Christi Geburt dessen Mutter eine Zierde und Vollkommenheitsstufe einbüßte[8]), eine ganz ausgezeichnete Geburt der Würde Christi allein gemäß war[9]), daß so angezeigt würde, wie nur der Reine, von allem Sinn-

---

1) De SS. dei genitricis laudibus. p. 375. T. III. gr.

2) Τὰς ἀσπάρτους τὲ καὶ ἀλοχεύτας ἐκείνας ὠδῖνας Γαβριὴλ προείρηκεν. In Deut. qu. XVII.

3) Ἰν' ὅταν ἴδῃς πεπηρωμένην καὶ δεδεμένην μήτραν προς παιδοποιΐαν ἀνοιγομένην ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος, μὴ θαυμάσῃς ἀκούων ὅτι παρθένος ἔτεκε . . . . ὅταν οὖν λέγῃ τρὸς σε ὁ Ἰουδαῖος, πῶς ἔτεκεν ἡ παρθένος; εἰπὲ πρὸς αὐτὸν· πῶς ἔτεκε ἡ στεῖρα καὶ γεγηρακυῖα; In Gen. H. XLIX. n. 2.

4) Virgo ante conjugium, virgo in conjugio, virgo praegnans, virgo lactans. Serm. CLXXXVIII. n. 4.

5) *Leo.* Epl. XXXV. (*Ball.*) ad Julian. Epp. Coens. c. III. Serm. XXII. c. I. *Pet. Chrys.* Serm. LXII. LXXV. *Proclus.* hom. de incarn. in Syn. Eph. *Zeno.* (Veron.) Illa fuit virgo post connubium, virgo post conceptum, virgo post filium. Serm. de contin. etc.

6) *Hier.* adv. Jovin. ll. 2. *Amb.* epl. XLII. *Aug.* Haer. LXXXII. *Julian.* ap. Aug. c. Jul. O. I. I, 98. IV, 121.

7) *Iren.* III, 21. n. 10. *Hippol.* Πρωτότοκον ἐκ παρθένου, ἵνα τὸν πρωτόπλαστον Ἀδὰμ ἐν αὐτῷ ἀναπλάσσων δειχθῇ. In Dan. VII. id. (*Mai.* I.)

8) *Aug.* c. Faust. XXVIII, 4. *Max. Taur.* serm. de assumpt. B. M. V. n. III. *Leo.* serm. XXII. c. I.

9) *Pet. Chrys.* serm. LXXV. *Paul. Emes.* hom. de nativ. Christi.

lichen Befreyte Gott aufzunehmen bestimmt sey[1]), und zur analogischen Erklärung verglich man Christi Durchgang durch die verschloßene Thüre[2]), die Genesis des Gedankens in uns[3]), den brennenden und nicht verbrennenden Dornbusch[4]).

Bey aller Anerkennung der Jungfräulichkeit in der Geburt wagten doch mehre Alten von einer vulva reserata zu sprechen. So Irenäus (IV, 33. n. 1.), Origenes (in Luc. Hom. XIV.), Tertullian[5]), welcher so die Wahrhaftigkeit der Geburt allein sicher zu stellen vermeinte, Athanasius (Serm. in domin. occurs.), Epiphanius[6]) und so noch Einige; wohingegen Andere dem strengen Begriff der Jungfräulichkeit gemäß den Ausdruck uterus clausus gebrauchten und allein gelten ließen, wie Amphilochius[7]), Ambrosius[8]), Theodotus von Ancyra (hom. in Nat. Christ.), Cyrill von Alexandrien (incarn. c. XXIII.), Petrus Chrysologus (Serm. LXXV.), Proclus (in diem nat. Christi or. IV.), Hesychius von

---

1) *Greg. Nyss.* de virg. c. II. *Aug.* Faust. XXVIII, 4.

2) *Aug.* Civ. d. XXII, 8. *Greg. M.* in Evv. Hom. XXVI.

3) *Greg. Nyss.* Hom. in diem Natal. Christ. T. III. p. 344. (*Mor.*) *Theod. Ancyr.* Hom. de Nativ. Christi.

4) *Orig.* hom. VII. in Luc. *Ambr.* de inst. virg. c. VI. VII. *Epiph.* Haer. LXXVIII, 9. 10. De laudd. Virg. Mar. *Cyr. Alex.* c. Anthrop. c. XXVI. Cfr. *Method.* Sym. et Ann. n. VII.

5) Virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu .... Si virgo concepit, in partu nupsit, ipsa patefacta corporis lege. Carn. Christi. c. XXIII. Cfr. ibd. c. IV.

6) Οὗτος ἐστιν ἀληθῶς ἀνοίγων μήτραν μητρὸς· πάντες γὰρ ὅσοι ἐγεννήθησαν πρωτότοκοι, ἵνα καὶ σεμνώτερον εἴπωμεν, οὐκ ἠδυνήθησαν τοῦτο πληροῦν, ἀλλ' ἦ μόνος ὁ μονογενὴς μήτραν παρθένου ἀνοίξας. Haer. LXXVIII. n. 19.

7) Οὐδ' ὅλως αἱ παρθενικαὶ πύλαι ἀνεῳχθησαν. Orat. in dom. occurs. n. III.

8) Inviolata virginitatis duravere signacula. De just. virg. c. VIII. n. 22.

Jerusalem[1]), Gregorius der Große[2]), Andreas von Kreta[3]), Anastasius der Sinaite[4]).

Diese strengere Ansicht und Ausdrucksweise verfochten auch die Spätern, wie man schon aus Alcuin ersieht (Conf. fid. **P. IV. c. VI.**). Sehr lebhaft stritt hierfür Radbertus Paschasius[5]) gegen Ratrammus, welcher das Gegentheil in einer eigenen Schrift behauptet hatte[6]), ohne hierdurch die jungfräuliche Geburt (**virgo in partu**) im mindesten anfeinden zu wollen. Sonst stand bey den mittelalterlichen Theologen die Formel: **uterus clausus**[7]) wie in symbolischem Ansehen; und was die zur Erklärung betreffenden Analogieen betrifft, so findet sich außer den bey den Alten schon gangbaren bey Hildebert der Durchgang der Sonnenstrahlen durch ein Krystall[8]) verglichen.

---

1) Παρθένος *τίκτουσα κεκλεισμένων τῶν ὀργάνων τῆς φύσεως.* **ap. *Phot.* cod. CCLXXV.**

2) **Clauso exiit utero. In Evangg. l. II. Hom. XXVI. n. 1.**

3) *Σῶα καὶ μετὰ τὸν τόκον τῆς παρθένου τῆς παρθενίας τὰ σήμαντρα φέρουσα.* **Or. in Nat. Mar. Or. in annunt. S. Mar.**

4) *Ἐφύλαξεν σε ὁ κύριος μόνος εἰσελθὼν ἐπὶ σοι, καὶ ἐκ σου προελθὼν κεκλεισμένην καὶ ἐσφραγισμένην διατηρήσας σε εἰς τὸν αἰῶνα.* **Annunt. S. Mar. serm. I. n. 1. serm. II. n. 2.**

5) **Opuscul. de partu virg. (*D'Achery* Spic. I. ed. *de la Barre.*)**

6) **Fama est et quorumdam non contemnenda cognoscimus relatione, quod per Germaniae partes serpens antiquus perfidiae novae venena diffundat et catholicam super nativitate salvatoris fidem nescio qua fraudis subtilitate subvertere molitur, dogmatizans Christi infantiam per virginalis januam vulvae humanae nativitatis verum non habuisse ortum, sed monstruose de secreto ventris incerto tramite luminis in auras exisse, quod non est nasci, sed erumpi. Quod enim vias uteri nascendo non est sequutum, sed quacunque versum, tanquam per parietem domus erupit, non jure natum esse, sed violenter egressum. Jam ergo nec vere natus Christus, nec vere genuit Maria. L. de eo quod Christus ex virgine natus est. c. I. (*D'Achery* Spicil. T. I.)**

7) ***Alcuin.* conf. fid. P. IV. c. VI.**

8) **Si solis radius crystallum penetrans nec ingrediendo perforat, nec egrediendo dissipat, quanto magis ad ingressum veri et**

Daß Maria auch nach der Geburt nie aufgehört Jungfrau zu seyn, dieses findet sich schon in dem der Gottesmutter beygelegten Prädicat einer ἀείπαις, ἀει πάρθενος, semper virgo[1]), so wie darin bekannt, daß sie sowohl in den kirchlichen Glaubenssymbolen (Apost. Nic.), als in den Schriften der Väter und in den Concilienacten[2]) solenn und schlechthin «Jungfrau» genannt wird. Weiter finden sich eine Menge ganz bestimmter Aeußerungen bey Ephrem[3]), Epiphanius[4]), Augustin[5]), Hieronymus (adv. Helvidium), Ambrosius und Anderen. Auf die Stelle *Matth.* I, 25. entgegnete man (*Hier.*), es werde damit nur angezeigt, was vorher nicht geschehen und nicht, daß es nachher geschehen, und von den in der Schrift so oft erwähnten Brüdern Jesu galt so ziemlich allgemein, daß man hier nur an Schwestersöhne der h. Jungfrau zu denken habe, wohingegen Mehre, der griechischen Tradition folgend, annahmen, es seyen Söhne Josephs aus einer frühern Ehe gewesen.

Eine Gelegenheit, diesen Lehrpunct noch besonders auszusprechen, boten die Häretiker, welche geradezu behaupteten, daß Maria nach der Geburt Jesu die Ehe mit Joseph vollzogen und demselben mehre Kinder geboren habe, wie Helvidius[6]), welchen Gennadius einen Nachahmer des Juden

---

aeterni solis virginis uterus integer mansit et clausus. In fest. Annunt. serm.

1) *Hippolyt.* c. Beron. et Helic. serm. III. *Method.* oft. *Athan.* in Luc. I, 58. *Epiph.* Haer. LXXVIII. n. 5. Expos. fid. cath. n. XV. Ancorat. CXXI. etc. S. meine Dogmatik. Th. II. S. 417.

2) *Orig.* Joh. T. XX. n. 24. *Cyr.* cat. IV, 9. X, 19. *Epiph.* Haer. LXXVIII. n. 8. *C. Chalced.* P. III. etc.

3) De SS. dei genitricis laudd. p. 575. III. gr.

4) Πάρθενος ὑπάρχων μετὰ τὸν τόκον. Laudd. Virg. Mariac.

5) Virgo peperit, et post partum virgo permansit. De Symbol. n. V.

6) *Hier.* adv. Helvid. *Aug.* Haer. LXXXIV. *Gennad.* cat. XXXII. Dogm. Eccl. c. LIX.

Symmachus nennt, Bonosus[1]), und die von Epiphanius unter dem Namen Antidikomarianiten bezeichnete Parthey[2]), welchen mit gleicher Behauptung schon Eunomius[3]) und ein Theil der Apollinaristen[4]) vorausgegangen war, wie denn die Alten sogar diesen Antidikomarianismus als eine nothwendige Folge eben aus dem Apollinarismus ableiten. Diese von der ältern Zeit geächtete und darnach auch von der mittlern durchgängig verworfene Meinung wurde erst in der neuern Zeit wiederum von Rationalisten hervorgesucht.

Die Vereinigung der beyden Naturen auszudrücken, bedienten sich die Alten der Bezeichnungen *συνυφαίνεσθαι*[5]), *συμφύναι*[6]), *κρᾶσις*[7]), *σύμβασις οἰκονομικὴ* (*Cyr.* oft), *συνδρομὴ*[8]), *ἕνωσις*[9]), **connexio**[10]), **conjunctio**[11]), **con-**

---

1) *Siric.* Epl. ad Anysium et caet. Epp. p. Illyr. Epl. ad Mediol. Eccl. (int. Ambr. Epl. XLII.) *Ambr.* inst. virg. c. V.

2) *Epiph.* Haer. LXXVII. LXXVIII. *Aug.* Haer. LVI. *Facund. Hermian.* VIII, 7.

3) *Philost.* H. E. VI, 2. *Bas.* Εἰ πρωτότοκος ὁ υἱὸς (schloßen die Eunomianer) οὐκέτι μονογενὴς· ἀλλ' ὀφείλει καὶ ἄλλος εἶναι, οὗ πρωτότοκος λέγεται. Adv. Eun. l. IV.

4) *Epiph.* Haer. LXXVII. n. XXVI.

5) *Orig.* adv. Cels. III, 28.

6) *Hippolyt.* de incarn. adv. Beron. et Helic. n. 4.

7) *Iren.* III, 19. n. 1. *Orig.* Cels. III, 41. Princ. III, 6. 5. *Method.* conv. decem virgg. or. III. n. 4. 8. *Greg. Nyss.* adv. Eun. or. II. V. Eben so viele Andere nach dem Zeugniße des *Cyr.* adv. Nest. I, 3. Eben so die Lateiner commixtio. *Tert.* apol. XXI. *Novatian.* trin. c. XI. XXIV. *Cyp.* idol. vanit. *Lact.* inst. IV, 13. Auch Ephrem bedient sich öfter der bildlichen Bezeichnungsweise: Mischung, wodurch er nach der Auslegung der syrischen Doctoren die Verbindung der beyden Naturen ausdrücken wollte. Sieh die Stellen bey Assemanni B. O. T. I. p. 80.

8) *Greg. Naz.* or. XXXI. *Paul.* (Emis.) Hom. de nativ. Christi. *Cyr.* oft.

9) *Orig.* Cels. III, 41. *Theod. Mops.* incarn. fragm. II. VI.

10) *Novat.* trin. c. XIII.

11) *Novat.* Homo est enim (Christus) cum deo junctus, et deus cum homine copulatus. Trin. c. XV.

cretio [1]). Den von den Alten ganz unbefangen gebrauchten Ausdruck κρᾶσις verwarfen gleichermaaßen als unpassend Cyrill von Alexandrien, welcher die Bezeichnung σύμβασις und συνδρομὴ vorzog (**incarn. c. XXXII.**), wie Theodor von Mopsuestia der Antiochener (**de incarn. fragm. II.**), welcher ἕνωσις für das rechte Wort erklärte. Auch bediente letzterer sich des Ausdrucks συνάφεια (**incarn. fragm. XX.**), welchen auch Nestorius adoptirte, Cyrill hingegen als schlecht verwarf (**anath. III.**). Diese Vereinigung (ἕνωσις) wurde, um so deren Wahrhaftigkeit näher hervorzuheben, als φυσικὴ (*Cyr.* **anath. III.**) qualificirt, welchen Ausdruck Theodoret scheute in der Meinung, so könne mißverständlich die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit als eine natürliche und nothwendige erfaßt werden. Wie die Nestorianer, welche nur eine moralische Einheit der beyden Naturen zugaben, an der Formel ἕνωσις φυσικὴ Anstoß nehmen, dagegen συνάφεια vorziehen mußten, ist sehr begreiflich.

Wenn die schärfere begriffliche und sprachliche Faßung der hypostatischen Union dem fünften Jahrhundert und den folgenden Zeiten angehört, so ist die Idee selbst bey den Aeltern in alleweise als zum Kirchenglauben gehörige und wesentliche klar und bestimmt anerkannt. Die Innigkeit der beyden Naturen findet sich schon in den alten Redeweisen: Leiden Gottes [2]), Blut Gottes [3]), in der sehr alten, von Origenes öfter gebrauchten Formel θεάνθρωπος, eben so in den alten Formeln θεανδρία [4]), θεανδρικὸς ausgedrückt. Diese Innigkeit der Vereinigung wollen die Alten eben mit ihrem Ausdruck Vermischung verbildlichen, was vor Allen am stärksten

---

1) *Cypr.* **Et homo et deus Christus ex utroque genere concretus. Testim. II, 10.**

2) Παθήματα θεοῦ. *Clem.* **I Cor. n. 2.** Θεὸς πεπονθὼς. *Tat.* **Graec. XIII.** **Cfr.** *Melito* **de Pass. fragm. in** *Routh* **Rel. S. I. p. 116.**

3) Αἷμα θεοῦ. *Ignat.* **Eph. I.**

4) *Method.* **Symeon. et Anna. n. XI.**

Methodius gethan hat[1]). So bezeichnet er auch die Einfleischung als eine unveränderliche und unzertrennliche[2]). Die bey Athanasius hin und wieder vorkommenden Ausdrücke *κυριακὸς ἄνθρωπος* (de fide Serm. M. n. 4. 19. etc.), *κυρίου ἄνθρωπος* (ibd. n. 22.), die Bezeichnung der Menschheit als *ὄργανον ἰδιοποιούμενον* des Logos (ibd. n. 5. 6. Inc. V. D. n. 8. 9.) sollte nur die Hoheit der Menschheit Christi ausdrücken, und daß er den Leib im Besondern als einen Tempel faßte[3]), nur die Hoheit und Gottheit des darin anwesenden Logos andeuten. Eben so bezeichnet auch Chrysostomus öfter die Menschheit als einen Tempel[4]), aber nur in der Absicht, deren Heiligkeit auszudrücken.

Was die Art und Weise der Vereinigung der beyden Naturen betrifft, so faßte man dieselbe, von Anfange an und lange vordem man den bestimmten Ausdruck dafür hatte, als hypostatische, wonach der Logos die menschliche Natur durchweg bestimmt, diese nicht in sich, sondern in jenem, nicht menschlich, sondern göttlich personirt ist. Das Bekenntniß der Person-Einheit in Christo findet sich bey den Apostolikern, z. B. wo sie von Einem Christus reden, der Gott und Mensch, ewig aus Gott und zeitlich aus der Jungfrau geboren ist u. s. w.; ganz bestimmt und ausdrücklich hingegen schon bey Tertullian[5]), weiter bey Athana-

---

1) *Δίκην γὰρ ὕδατος συγκερασθεὶς ὁ ἄνθρωπος τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ ζωῇ τοῦτο γέγονεν ὅπερ ἦν αὐτὸ τὸ εἰς αὐτὸν ἐγκατασκῆψαν ἄκρατον φῶς.* **Conviv. dec. virgg. or. III. n. 8.**

2) *Σάρκωσιν τὴν εἰς ἀεὶ ἀτρέπτως τε καὶ ἀμερίστως ἐν αὐτῷ μένουσαν.* **De Symeon. et Anna. n. IX.** *Μετὰ τῆς θείας καὶ ἀμεταβόλου καὶ ἀμερίστου σου σαρκώσεως.* **In Ram. Palm. n. 7.** So heißt er sie *σύνοδον ἀσύγχυτον καὶ ἀδιαίρετον.* **De Symeon. et Anna. n. XI.**

3) *Ath.* **de fide Serm. M. n. 5. 6. Inc. V. D. n. 8. 9. 20. 22.**

4) *Chrys.* **in Act. Hom. II. n. 5.** *Κἂν μὲν εἴπωμεν, ὅτι πνεῦμα ἅγιον τὸν ναὸν ἔπλασεν ἐν τῇ παρθένῳ καταγελῶσιν* (die Manichäer).

5) **Videmus duplicem statum non confusum, sed conjunctum in una persona. Prax. XXVII.**

sius[1]), Hilarius (trin. X, 32.), Ephrem (transfig. Dom. T. II. p. 64.), Gregor von Nazianz[2]), Gregor von Nyssa (c. Eun. or. IV. p. 583. II. *Mor.*), Hieronymus[3]), Augustin (trin. IV, 20. n. 30.).

Wie man aber einerseits das Verhältniß der beyden Naturen als das innigste erfaßte und darstellte, so befließ man sich andererseits, den Fortbestand der Wirklichkeit und Wahrheit der beyden als solcher festzuhalten, jede Vorstellung einer Transsubstantiation der einen Natur in die andere, oder Vermischung der beyden zu einer dritten fern zu halten. Mit der höchsten Bestimmtheit thut dieses schon Irenäus[4]), weiter Tertullian[5]), welcher auch constant von zwey Naturen spricht (carn. Chr. V. XI. XIII.), die er auch Substanzen heißt (Prax. XXVI. XXVII.), dann Origenes[6]), Methodius, Hippolyt[7]),

---

1) Εἷς ὢν κατὰ μίαν ὑπόστασιν καὶ ἐκ δύο καὶ ἐν δύο ταῖς φύσεσιν. In Annunt. Deiparae. n. 11.

2) Εἴ τις εἰσάγει δύο υἱοὺς, ἕνα μὲν τὸν ἐκ θεοῦ καὶ πατρὸς, δεύτερον δὲ τὸν ἐκ τῆς μητρὸς, ἀλλ' οὐχὶ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν, καὶ τῆς υἱοθεσίας ἐκπέσοι τῆς ἐπηγγελμένης τοῖς ὀρθῶς πιστεύουσι. Or. LI.

3) Haec dicimus, non quod alium deum, alium hominem esse credamus et duas personas faciamus in uno filio dei, sicut nova haeresis calumniatur, sed unus atque idem filius dei et filius hominis est. Ad Hedib. qu. IX.

4) Quoniam homo et quoniam deus: ut, quomodo homo compassus est nobis, tanquam deus misereatur nostri. V, 17. n. 3.

5) De hoc quaerendum, quomodo sermo caro sit factus, utrumne, quasi transfiguratus in carne, an indutus carnem? Immo indutus carne. Ceterum deum immutabilem et informabilem credi necesse est ut aeternum. Transfiguratio autem interemptio est pristini. Prax. XXVI.

6) Aliud est in Christo deitatis ejus natura . . . aliud humana natura. Princ. I, 2. n. 1.

7) Γέγονεν οὖν ἀληθῶς . . . . μὴ τραπεὶς ὁ τῶν ὅλων θεὸς ἄνθρωπος ἀναμάρτητος. De inc. et theol. adv. Helic. et Beron. n. II. Οὐ γὰρ γέγονε φύσει θεότης μεταβληθεῖσα τὴν φύσιν θεότητος σάρξ. Ibd. Ἀνελλιποῦς ὑπάρχον θεότητος καὶ πλήρους ἐνδεικτικὸν ἀνθρωπότητος ὄν μυστήριον τῆς θείας σαρκώσεως . . .

Athanasius [1]), Marius Victorinus [2]), Gregor von Nazianz [3]), Gregor von Nyssa (adv. Eun. or. IV.), Isidor von Pelusium [4]), Chrysostomus [5]) und so weiter. Wie fest die Tradition in diesem Puncte war, hat Leontius durch eine Reihe von Zeugnißen aus Basilius, Cyrill von Alexandrien, Paulus von Emisa, Eustathius und Andern darzuthun gesucht (*Mansi.* VII, 823.).

Zur Erklärung dieser Vereinigung bedienen sich die Väter des Gleichnißes vom glühenden Eisen, worin trotz der Vereinigung dennoch der Unterschied des Feuers und des Eisens nichts weniger denn aufgehoben ist [6]), und zum Beweise berief man sich auf die Unmöglichkeit einer Verwandlung der menschlichen Natur in die göttliche, oder der göttlichen in die menschliche, oder beyder zu einer dritten, auf die Unmög-

---

ὁ γὰρ ἀεὶ κατὰ φύσιν ὑπάρχων θεὸς, ὑπεραπείρῳ δυνάμει γενόμενος ἄνθρωπος. De incarn. et theol. adv. Beron. et Helic. n. IV. Ὅλος θεὸς ὁ αὐτὸς, καὶ ὅλος ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς. Ibd. n. VIII.

1) Εἷς γὰρ ἐστιν ὁ χριστὸς ἐκ δύο τῶν ἐναντίων, τέλειος θεὸς καὶ τέλειος ἄνθρωπος. In Ps. XXI, 21. (*Gall.* V, 205) Adv. Apoll. I, 46.

2) Neque per Christum hominem sed per Christum, qui in homine, Christus enim et deus, et homo. In Gal. I, 1.

3) Καὶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δέχεται καὶ υἱὸς ἀνθρώπου γενέσθαι καὶ κληθῆναι, οὐχ ὃ ἦν μεταβαλὼν, ἄτρεπτον γὰρ, ἀλλ' ὃ οὐκ ἦν προσλαβὼν. Or. XXXIX.

4) Ὁ θεὸς ἐνανθρωπήσας οὐ τέτραπται οὔτε συγκέχυται, οὔτε διῄρηται. L. I. Epl. CCCCXIX.

5) Ἐπειδὴ γὰρ εἰσιν οἱ λέγοντες, ὅτι φαντασία τις ἦν καὶ ὑπόκρισις καὶ ὑπόνοια τὰ τῆς οἰκονομίας ἅπαντα, ἄνωθεν αὐτῶν προαίρων τὴν βλασφημίαν τὸ ἐγένετο τέθεικεν· οὐ μεταβολὴν οὐσίας, ἄπαγε, ἀλλὰ σαρκὸς ἀνάληψιν παραστῆσαι βουλόμενος.... σάρκα, φησιν, αὐτὸν γενέσθαι, οὐ μεταβαλόντα εἰς σάρκα τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ἀναλαβόντα αὐτὴν ἀνεπάφου μενούσης ἐκείνης. In Joh. Hom. XI. n. 2. Cfr. in Ps. XLIV, 4.

6) (Pseudo-) *Theod. Ancyr.* ap. *Anast.* Antiqq. PP. doctrina de incarn. Verbi. c. XX. *Anast.* (Antioch.) Serm. de energiis fragm. (Ibd. c. XXI.)

lichkeit einer Erlösung, wenn nicht die beyden Naturen in ihm wahrhaft vorhanden sind, worauf schon Irenäus[1]) und Athanasius[2]) aufmerksam gemacht hatten. Weiter urgirte man das Factum des Todes und der Auferstehung Christi, was nicht von der Gottheit, sondern von der Menschheit verstanden werden könne, also deren wahre Existenz und deren Fortbestand nach der Vereinigung voraussetze[3]).

Eine völlige Trennung der beyden Naturen statuirte schon um 418 der gallische Mönch Leporius, welchen Augustin zur Retractation bewog[4]). Ein hartnäckiger Verfechter erhob sich für denselben Irrthum in Nestorius[5]), welcher diese Trennung der Naturen und die Behauptung einer zweyfachen Persönlichkeit auch darin aussprach, daß er das recipirte Θεοτόκος verworfen, dafür χριστοτόκος und Θεοδόχος eingeführt wissen wollte[6]). Das zwischen der Gottheit und Menschheit bestehende Verhältniß faßte er als eine eigenthümliche Gemeinschaft der beyden als Einheit, die nur zum Schein besteht (συναφεία σχετικὴ). Die Incarnation war ihm nur ein bloßes Einwohnen des Logos (ἐνοίκησις), Christus nur ein Θεοφόρος, κτήτωρ Θεότητος, Christus nicht Sohn Gottes, und die ihn anbeten, sind νεκρολάτραι, ἀνθρωπολάτραι. Dieselbe Ansicht der beyden Naturen wiederholte sich bey den Akömeten[7]).

---

1) Ὡςπὲρ γὰρ ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ, οὕτω καὶ λόγος, ἵνα δοξασθῇ· ἡσυχάζοντος τοῦ λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι .... καὶ σταυροῦσθαι, καὶ ἀποθνήσκειν, συγγινομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾷν, καὶ ὑπομένειν, καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι, καὶ ἀναλαμβάνεσθαι. III, 19. n. 3.

2) *Athan.* cont. Arian. or. III n. 31—33.

3) *Leont.* (Hieros.) adv. Monophys. c. IX.

4) S. *Lepor.* lib. emend. (in *Galland.* Tom. IX.)

5) *Nest.* Serm. I. de incarn. n. X. (in *Mar. Merc.* ed. *Garn.* T. II. p. 5.) Cfr. dessen XII. Anathematismi. (ibd. p. 118 sq.)

6) *Nest.* Serm. I. de incarn. n. VI. adv. Ari. et Maced. Serm. III. *Cyr.* Epl. ad Cler. CP. VIII.

7) *Pagi.* ann. 534. §. 2. 3. *Petau.* Dog. V. p. 44.

Auf der andern Seite wichen Mehre von der Kirchenlehre ab, indem sie behaupteten, nach der Vereinigung sey in Christo nur Eine Natur gewesen. So früher Bero[1]) und Helix, Eudoxius (ap. *Mai.* VII. p. 17.), Apollinarius[2]), später Eutyches[3]). Wie Apollinarius (*Epiph.* Haer. LXXVII. n. 33.), so behaupteten auch viele Eutychianer, wie Peter der Gerber[4]) und sein ganzer Anhang, die Gottheit habe gelitten (Theopaschismus), wozu sich in dem Aphtartodoketismus ein entgegengesetztes Extrem entwickelte. Den Nestorianismus erneuerten im achten Jahrhundert die Adoptianer Felix von Urghel und dessen Schüler Elipand von Toledo[5]) und in der Mitte des zwölften Jahrhunderts Magister Giselbert[6]). An den Eutychianismus hingegen streiften Petrus Lombardus und Peter von Poitiers mit ihrer Behauptung, die menschliche Natur in Christo sey Nichts (Nihilismus), wogegen sich Alexander III. in einer Lateranensischen Synode (1179), so wie in einem Briefe an Wilhelm, Erzbischof von Sens, verdammend aussprach. Des Eutychianismus machte sich im sechzehnten Jahrhundert Wilhelm Hofmann schuldig, indem er behauptete, Christus habe nicht aus Maria seine Menschheit angenommen, sondern sich in Fleisch umgewandelt[7]), eben so Schwenkfeld, welcher

---

1) *Hippol.* adv. Beron. et Helicem. n. V. sq.

2) *Apoll.* Epl. ad Petr. (*Maj.* VII.) Epl. ad Heracl. (ibd.)

3) *Eutych.* in C. Chalcedon. act. I. Cfr. *Leo.* Serm. VIII. de Nativ. c. V. und besonders Epl. ad Flavian.

4) *Niceph.* H. E. XVIII, 51. Cfr. *Nat. Alex.* Saec. V. c. III. art. XVIII.

5) *Elipand.* Epl. ad Fidel. (ann. 785.) *Beati* et *Etherii* adv. Elipand. ll. 2. *Alcuin.* l. adv. Elip. ll. 7. adv. Felic. *Froben.* diss. de haeresi Elip. et Felic. (Opp. Alcuin. T. I. p. 923.) *Petau.* incarn. I, 22. n. 1. sq. VII, 1. sq. *Walch.* hist. Adoptianor. Götting. 1755.

6) *Gerhoh.* de gloria et honore fil. hominis. c. I.

7) *Cassand.* (Theolog. Belg.) consult. art. III.

annahm, die menschliche Natur sey in die göttliche umgewandelt worden[1]), diese Umwandlung habe mit der Geburt sofort begonnen und nach der Auferstehung sich vollendet, welche Ansicht unter andern **Conf. Helv. I. c. IX.** feyerlich verwirft.

Alle Kirchenlehrer erkennen, daß in Christo die Gottheit zunächst mit der Seele und durch diese mit dem Leibe vereinigt war. So Origenes (**Princ. III, 6.**), Gregor von Nazianz (**or. I. or. XXXVIII.**), Augustin (**Epl. CXXXVII. n. 11. CXL. n. 12.**), nach ihnen Johann von Damaskus (**O. F. III, 6.**), und endlich die Mittelalterlichen[2]) mit Ausnahme des Wilhelm von Mauritanien[3]). Es war aber nach der Lehre der Alten die Menschheit mit der Gottheit von dem Augenblick der Empfängniß an vereint[4]), die menschliche Natur nicht zuerst vorhanden, und darnach mit der Gottheit vereint, sondern das Werden der Menschheit und deren Vereinigung mit der Gottheit in demselben untheilbaren Momente zusammenfallend[5]), wie dieses auch in der Formel des Symbolums: «der empfangen ist .... und Mensch geworden ist», schon hinreichend ausgesprochen ist. Auch hier schließen sich die Mittelalterlichen treu an die Aeltern an[6]).

Nach ihrem Begriffe vom Logos und der hypostatischen Union konnten die Alten nicht die Vorstellung hegen, als verhalten sich die Gottheit und Menschheit in Christo wie

---

1) Schwenkfeld Missive **XLIII. LXI.** Sendbrief von den zwey Naturen in Christo.

2) ***Hugo S. Victor.*** **de Sapient. anim. Christi.** ***Alex. Alens.*** **P. III. qu. III. memb. III.** ***Thom.*** **P. III. qu. VI. art. II. cont. Gent. IV, *44*.** ***Bonav.*** **Sent. III. dist. II. art. III. qu. I.** ***Richard.*** **Sent. III. dist. II. art. II. qu. I.**

3) ***Boulay*** **Hist. Univers. Paris. II, 64.**

4) ***Paul. Emis.*** **Hom. de Nativ. Dom. In** ***Maj.*** **VII. I. 209.**

5) ***Aug.*** **c. serm. Arian. n. 6.** ***Cyr.*** **Hom. de SS. virg. deip. (*Maj.* VIII. II. p. *114*.)**

6) ***Thom.*** **Summ. P. III. qu. XXXIII. art. III.**, eben so die Uebrigen.

Theile desselben; sie faßen die Person Christi nicht als bestehend aus, sondern in zwey Naturen, erkennen in Ihm, um mich einer spätern Ausdrucksweise zu bedienen, nur eine compositio numeri, aber nicht partium. Diese Formel «in zwey Naturen», welche auch das Concil von Chalcedon (exposit. fid.) gebrauchte, wurde auch im Mittelalter beybehalten[1]). Der einzige Abälard behauptet (epit. theol. Christ. c. XXIV.), daß die Gottheit und die Menschheit wie Theile sich verhalten. Die Scholastiker sind aber entschieden gegen eine solche Auffaßung[2]), und vor Allen hat Duns Scotus deren absolute Unstatthaftigkeit nachgewiesen.

Auf der Wahrhaftigkeit der hypostatischen Vereinigung als solcher beruhte die Legitimität der sogenannten communicatio idiomatum, wofür bei den Griechen die Ausdrücke *ἰδιοποίησις* (*Cyr.* Epl. XXIX.), *κοινοποίησις* (ibd. X.), *ἀντίδοσις* (*Joh. Dam.* O. F. III, 4.). Wenn die ältesten Väter nach dem Vorgange der Schrift der Person Christi bald göttliche bald menschliche Attribute, Operationen zulegen[3]), so haben die Spätern die Ziemlichkeit eines solchen Verfahrens, und dessen rechte Art und Weise, näher entwickelt und wissenschaftlich deducirt[4]), was besonders von den Scholastikern gilt[5]). Von dem

---

1) *C. Later.* IV. Una in duabus naturis persona. c. I.

2) *Bonav.* Sent. III. dist. VI. art. I. qu. II.

3) *Clem.* I Cor. n. 2. *Tat.* Graec. XIII. *Tert.* Prax. XXVII. *Athan.* c. Apoll. I, 7. etc.

4) *Joh. Dam.* Καὶ οὗτος ἐστιν ὁ τρόπος τῆς αντιδόσεως ἑκατέρας φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχόρησιν· κατὰ τοῦτο δυνάμεθα εἰπειν περὶ χριστοῦ· Οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη, καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος ἄκτιστός ἐστι καὶ ἀπάθης καὶ ἀπερίγραπτος. O. F. III, 4.

5) *Pet. Lomb.* Sent. III. dist. VII. sq. *Alex. Alens.* P. III. qu. X. memb. I. *Thom.* P. III. qu. XVI. art. I. VI. VII. Sent. III. dist. VII. qu. I. qu. II. dist. VIII. qu. II. dist. IX. X. sq. *Bonav.* Sent. III. dist. VII. art. I. qu. I. II. III. dist. VIII. art. I. qu. I. sq. dist. IX. X. XI. *Duns Scot.* Sent. III. dist. VII. qu. I II. etc.

Satz: Gott ist Mensch, der Mensch ist Gott, bemerkt Bonaventura, es sey eine **praedicatio singularis, quia non per essentiam nec per causam, nec per inhaerentiam, sed per unionem.** Wie die Alten[1]), lehrten auch die Scholastiker[2]), daß Christus streng genommen, Creatur genannt werden könne, man sich aber, um Mißdeutung im Sinne des Arianismus zu vermeiden, besser des Ausdrucks enthalte, wie Augustin schon bemerkt hatte.

Eben so ergab sich aus der Wahrhaftigkeit der hypostatischen Vereinigung die Nothwendigkeit, Christum als solchen als natürlichen, nicht blos adoptiven Sohn Gottes zu faßen und zu bezeichnen[3]), wie denn letzteres als eine Neuerung bey Apollinaristen (***Greg. Nyss.*** **c. Apoll.**), Nestorianern und Anderen gerügt wurde; und wie das Mittelalter die Sache verstand, erhellt daraus, daß als später der Adoptianismus durch Felix von Urghel und Elipand von Toledo erneuert wurde, die fränkischen Theologen (Beatus, Etherius, Alcuin) und Concilien (Frankfurt 794, Aachen 799) ihm sogleich in den Weg traten, erhellt ferner aus den Expositionen der Scholastiker[4]). Eben so mußte einleuchten, daß Christo als dem Einen und Ganzen wahre Anbetung gebührt, die Menschheit Christi von derselben nicht auszuschließen ist, wie solches auch nach der Auctorität der Schrift (***Joh.*** **V, 23.** ***Heb.*** **I, 6.** ***Phil.*** **II, 10.**) von den Vätern festgehalten worden ist, wie von Origenes[5]), Athanasius[6]), Epiphanius

---

1) ***Hier.*** **in Eph. II, 10.** ***Joh. Dam.*** **O. F. III, 1.**

2) ***Thom.*** **P. III. qu. XVI. art. VIII. Sent. III. dist. XI. qu. I. art. II. c. Gent. IV, 48.** ***Bonav.*** **l. III. dist. XI. art. II. qu. I.** ***Duns Scot.*** **Sent. III. dist. XI. qu. I.** ***Durand.*** **Sent. III. dist. XI. qu. I.**

3) ***Greg. Naz.*** **or. XXXI.** ***Greg. Nyss.*** **adv. Apoll. p. 262. T. II. (*Mor.*)**

4) ***Alex. Alens.*** **P. III. qu. X. memb. IV.** ***Thom.*** **P. III. qu. XXIII. art. IV. Sent. P. III. dist. X. qu. II. art. II.** ***Bonav.*** **Sent. III. dist. VIII. art. II. qu. III.**

5) **In Jes. Hom. V. n. 1. In Matth. com. series. n. 33.**

6) **C. Ari. or. I. n. 43. Ad Adelph. Epl. n. 3. 5—8.**

(Ancor. n. VIII.), Cyrillus von Alexandrien (c. Nest. II, 10. 11. anath. VIII.), Theodoret (in Cantic. III, 6. Eph. II, 7.), Ambrosius (Sp. S. III, 11. n. 76. sq.). Dasselbe lehren, wie sich von selbst versteht, die Mittelalterlichen[1]). Auch die Reformatoren waren weit entfernt, diesen Punct anzugreifen, und als der Einzige, welcher hiervon abwich und in diesem Stücke mit den Nestorianern hält, ist eben nur Zwingli zu bezeichnen[2]), an welchen sich späterhin der jansenistische Bischof Ricci mit seiner Synode von Pistoja anschließt, gegen welche Pius VI. auch in diesem Puncte die alte kirchliche Lehre in Schutz nahm.

Es entwickelt sich aus dieser Capitaldoctrin auch die Richtigkeit des der heiligen Jungfrau beigelegten Prädicates Θεοτόκος[3]), wofür Cyrill von Alexandrien (de rect. fid. ad Regin.) eine Reihe traditioneller Zeugniße aus Athanasius, Attikus, Amphilochius, Ammonius und Andern gesammelt hat, veranlaßt durch den Widerspruch des Nestorius, welcher nach dem Vorgange des Theodor von Mopsuestia (fragm. XXXIV. in *Mai.* V. p. 310.) damit sein Schisma und seine Häresie begann[4]), daß er sich gegen diesen Ehrentitel der h. Jungfrau erhob[5]), und von dem Θεοτόκος unter andern behauptete, es sei ein unbiblischer und zuerst von den Arianern in schlimmer Absicht eingeführter Ausdruck, nämlich um die Naturen Christi

---

1) *Alex. Alens.* P. III. qu. XXX. memb. II. *Thom.* P. III. qu. XXV. art. I. II. Sent. III. dist. IX. qu. I. art. II. *Bonav.* Sent. III. dist. IX. art. I. qu. I. *Duns Scot.* Sent. III. dist. IX. qu. I.

2) De vera et falsa relig. comm. c. de statuis.

3) *Method.* Sym. et Ann. n. 9., Θεογεννήτωρ. id. ibd. n. X.

4) *Theodoret.* Γίνεται αὐτῷ πρῶτον καινοτομίας ἐγχείρημα, τὸ μὴ δεῖν τὴν ἁγίαν παρθένον, τὴν τοῦ θεοῦ λόγον τεκοῦσαν ἐξ αὐτῆς σάρκα λαβόντα θεοτόκον ὁμολογεῖν, χριστοτόκον δὲ μόνον. H. F. IV, 12.

5) *Nest.* Serm. I. de incarn. n. 6. Serm. IV. de incarn. n. 2. Cfr. *Cyr.* Epl. VIII. ad Cler. CP. (in *Mar. Merc.* II, 135.) *Anast.* (Presb.) ap. *Soc.* VII, 31. *Evag.* I, 2. *Phot.* Epl. I. *Joh. Dam.* O. F. III, 12.

zu vermengen. Allein das Concil von Ephesus sanctionirte mit seiner Auctorität die von den hier versammelten Vätern traditionel und wissenschaftlich entwickelte Rechtmäßigkeit solcher Bezeichnung, wonach selbe also symbolische Dignität erhielt, wie sie denn auch bey Johann von Damaskus in seiner Dogmatik (**O. F. III, 12.**) als die katholische Formel aufgestellt wird, mit Verwerfung der gegen das Mysterium der hypostatischen Union erfundenen nestorianischen Formel χριστοτόκος. Weitläufig vertheidigen den Gebrauch des Theotokos die Scholastiker[1]).

Ein weiteres und höchst wichtiges Ergebniß aus derselben unumstößlichen Prämiße ist die unendliche Verdienstlichkeit aller Thaten und Leiden Christi, wie dieses die Alten schon anmerken, mit besonderer Schärfe aber die Mittelalterlichen entwickeln, unter welchen der einzige Duns Scotus eine Endlichkeit der Verdienste Christi behauptet, wegen der von ihm gehegten falschen Meinung, wonach die Personen in Gott in Beziehung auf das Wesen sich wie ein Endliches verhalten.

Weil aber in der hypostatischen Einigung die Zweyheit der Naturen nicht aufgehoben, so mußte, wie es denn auch die Schrift klar anzeigt[2]), die Wirklichkeit eines menschlichen Willens in aller Weise behauptet werden[3]), eben so konnte überhaupt die Wirklichkeit menschlicher Thätigkeit nicht in Abrede gestellt werden[4]). Bey dieser Zweyheit des Willens

---

1) *Thom.* **P. III. qu. XXXV. art. IV. Sent. III. dist. IV. qu. II. art. III. c. Gent. IV, 34. 43. 45.** *Bonav.* **Sent. III. dist. IV. art. III. qu. III.** *Duns Scot.* **Sent. III. dist. IV. qu. I.** *Durand.* **Sent. III. dist. IV. qu. I.**

2) *Luc.* **XXII, 42.** *Joh.* **V, 30. etc.**

3) *Athan.* **de inc. c. Ari. n. 21.** *Chrys.* **de consubstantiali c. Anomoeos. Hom. VII. n. 6.** *Sever.* **(Gabal.) in Matth. XXVI, 38. (ap.** *Anast.* **PP. doctr. de incarn. c. XVIII.)**

4) *Hippol.* Ἀμφοτερα δεικνὺς ἑαυτὸν δι' ὧν ἀμφοτέρως, θεϊκῶς δὴ φημὶ καὶ ἀνθρωπίνως ἐνήργησε. **De incarn. adv. Beron. et Helic. II.**

(voluntas) bestand die Uebereinstimmung des Wollens (volitio) und bey der doppelten Thätigkeit (operatio) die Einheit der That (opus). Maximus vergleicht das glühende Eisen, welches in einem Acte des Hauens schneidet und brennt (disp. c. Pyrrh.), welchen Vergleich auch Cyrill (trin. XIX.) gebrauchte. Man hielt jedoch sorgfältig fest, daß die Thaten der menschlichen Natur in letzter Reduction der Person des Logos angehören[1]), hierin ihr letztes Causativ und Finitiv haben, was dann sehr gut in der Formel ἀνδρικὴ ἐνεργεία sich ausdrückte[2]).

Die Behauptung Einer Willensäußerung finden wir zuerst bey Cyrus von Alexandrien und Sergius von Constantinopel, welche so die Absicht des Kaisers Heraklius, die Eutychianer mit der Kirche auszusöhnen, ganz leicht und einfach zu erreichen vermeinten[3]), aber an Sophronius von Jerusalem und Maximus dem Philosophen und Bekenner einen unüberwindlichen Widerstand fanden. Diese neue Meinung (Monothelismus) wurde von den Päpsten Johannes IV., Martin I. und Agatho verworfen, auf der VI. allgemeinen Synode aus Schrift und Tradition widerlegt[4]) und verdammt[5]). Nach

---

1) *Athan.* c. Ari. or. III. n. 35.

2) (Pseudo-) *Cyr.* de trinit. c. XIX. *Dionys.* (Areop.) Epl. IV. ad Caj. Monach. *Joh. Dam.* O. F. III, 19. (*Lequien* h. l.)

3) *Anastas.* (Biblioth.) Collectanea de iis, quae spectant ad Hist. Monothel. ed. *Sirmond.* (auch in *Gall.* T. XIII.) *Joh. Combefis.* historia haeresis Monothelitarum ac vindiciae actorum sextae Synodi in Nov. Auct. II, 3. sq.

4) Die römischen Legaten beantworteten (sess. VI.) die von Macarius von Antiochien aus den Vätern und Concilien gesammelten Stellen, wiesen theils deren Verstümmelung nach, theils deren falschen Exegese, und übergaben (sess. VII.) eine reiche Stellensammlung für die Zwei Willen.

5) Καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν ὡσαύτως κηρύττομεν· καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοὶ, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ἀντιπίπτον, ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν

Johannes von Damaskus (de duab. volunt.) haben auch die mittelalterlichen Theologen[1]) mit großer Schärfe die Zweyheit des Willens und der Operation in Christo vertheidigt.

Ebenso konnte der menschlichen Seele auf Grund der hypostatischen Union nicht wohl eine absolute Wissenschaft und imperfectibele Erkenntniß zugelegt werden. Nichts destoweniger findet sich hier eine bedeutende Divergenz der Ansichten. Auf die Frage z. B., ob Christus als Mensch den Tag des Gerichtes gewußt, antworten verneinend Irenäus (II, 29. n. 6. 8.), Athanasius[2]), Basilius (Epl. CCXXXVI. n. 1.), Gregor von Nazianz (or. XXVI.), Gregor von Nyssa[3]), Didymus von Alexandrien (in Joh. II, 3. 4.), Epiphanius (Ancor. XL.), Theodor von Mopsuestia (incarn. fragm. II.), Theodoret (in Ps. XV, 7. Repreh. anath. Cyr. IV.), Cyrill von Alexandrien[4]), Hesychius von Jerusalem (qu.

οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι. Ἔδει γὰρ τὸ τῆς σαρκὸς θέλημα κινηθῆναι, ὑποταγῆναι δὲ τῷ θελήματι τῷ θεϊκῷ κατὰ τὸν πάνσοφον Αθανάσιον· ὥσπερ γὰρ ἡ αὐτοῦ σὰρξ σὰρξ τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καὶ ἐστιν, οὕτω καὶ τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ θέλημα ἴδιον τοῦ Θεοῦ λόγου λέγεται καὶ ἔστι .... ὃν γὰρ τρόπον ἡ παναγία καὶ ἄμωμος ἐψυχωμένη αὐτοῦ σὰρξ θεωθεῖσα οὐκ ἀνῃρέθη, ἀλλ' ἐν τῷ ἰδίῳ αὐτῆς ὅρῳ τὲ καὶ λόγῳ διέμεινεν, οὕτω καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα θεωθὲν οὐκ ἀνῃρέθη, σέσωσται δὲ μᾶλλον etc. Actio XVIII.

1) *Rupert. Tuit.* vict. verb. d. XII, 17. *Alex. Hal.* P. III. qu. XV. memb. I. *Thom.* P. III. qu. XVIII. art. I. sq. Sent. III. dist. XVII. qu. I. art. I. III. Gent. IV, 36. *Bonav.* Sent. III. dist. XVII. art. I. qu. I. II. *Scot.* Sent. III. dist. XVII. qu. I. *Richard.* Sent. III. dist. XVII. qu. I. *Durand.* Sent. III. dist. XVII. qu. I.

2) C. Ari. or. III. n. 43. 46. 52. 53. De Fide. Serm. M. n. 33.

3) Cont. Apoll. antirrhet. n. 14. 28. De Deit. fil. et Sp. S. p. 470. T. III. *Mor.*

4) In Zacc. n. CV. c. Anthrop. c. XIV. Thes. assert. XXII. XXVIII.

n. XX.), und so eine Menge Anderer, deren Meinung mit der Ketzerey der Agnoeten nichts gemein hat, da diese von dem ganzen Christus behaupteten, er habe nichts von dem Gerichtstage gewußt[1]). Dagegen sagen Andere, der mystische Christus, die Kirche sey es, welche den Tag des Weltgerichts nicht wiße[2]); Andere, so stehend Epiphanius[3]), er habe um diesen Tag praktisch, nämlich ihn jetzt zu vollstrecken, nicht gewußt; Andere, er habe ihn nicht in mittheilbarer Weise gewußt[4]); Andere, er habe so gesagt, weil er mache, daß andere ihn nicht wißen[5]). Eine Imperfectibilität der Erkenntniß der Menschheit in Christo behauptet Ambrosius (de fide V, 18. n. 221.), Johann von Damaskus[6]), und nach diesem eine Reihe mittelalterlicher Theologen, wie Bernardus (laud. virg. Mar. H. II. n. 9.), Hildebert (tract. theol. c. XIII.) u. s. w.[7]). Merkwürdig ist hierbey, wie dieselben, welche der Menschheit eine Allwissenheit zulegen, auf der andern Seite ihr die Allmacht absprechen[8]), weil diese allein dem Unendlichen als solchem zukomme, somit dem Endlichen nicht mitgetheilt werden könne.

---

1) *Niceph.* XVIII, 45. 49. 50. Gegen diese *Eulog. Alex.* ap. *Phot.* cod. CCXXX.

2) *Orig.* in Matth. comm. ser. n. 55. *Aug.* Gen. lit. X, 18. n. 32.

3) Haer. LXIX. n. 47. Ancor. c. XXI.

4) *Chrys.* in act. apost. Hom. II. n. 1. 2.

5) So *Greg. M.* und später *Remig.* (Antissidor.) Hom. I. in *Fontani* Delic. Erudit. nov. T. III. p. 96.

6) L. de duab. volunt. in *Combefis.* Auct. nov. T. II. p. 521.

7) *Alex. Alens.* P. III. qu. XIII. memb. II. *Thom.* P. III. qu. XII. art. II. Sent. III. dist. XIV. art. III. qu. V. *Duns Scot.* Sent. III. dist. XIV. qu. III.

8) *Hildebert.* tract. theol. c. XIII. *Alex. Alens.* P. I. qu. 21. memb. I. art. IV. *Thom.* P. III. qu. XIII. art. I. Sent. III. dist. XLIII. qu. I. art. II. dist. XIV. qu. II. art. IV. *Bonav.* Sent. III. dist. XIV. art. III. qu. III.

Dagegen ging Arnold von Villa Nova so weit, eine förmliche Gleichheit der menschlichen Natur in Bezug auf die Erkenntniß, wie in Hinsicht auf die Macht zu statuiren, und dieses eben aus der hypostatischen Vereinigung ableiten zu wollen[1]), was ihm die entschiedenste Mißbilligung von Seiten der Kirche zuzog. Ueber die Frage, wie der Leib Christi in Folge der innigen Gemeinschaft mit der Gottheit sich in Beziehung auf Leidensfähigkeit verhält, finden wir die Alten sehr entschieden und übereinstimmig die Passibilität Christi erkennen. So Ignatius (ad Polyc. n. III. Eph. VII.), Justin (Tryph. LXVIII. LXXIV.), Clemens (str. VI, 8.), Origenes (Cels. III, 25.), Athanasius (de fide. serm. M. n. 7.), Hilarius (in Ps. LIV. n. 2.), Gregor von Nyssa[2]), eben so alle übrigen. Stand ja doch symbolisch fest, daß er gelitten und durch sein Leiden die Erlösung bewirkt habe. Aber zugleich erkannte man, daß diese Leidensfähigkeit der Menschheit des Sohnes Gottes eine von ihm frey gewollte war. Eine Passibilität Christi erkannten auch die Mittelalterlichen[3]), aber damit auch nur die freye Annahme derselben. Die Frage, ob Christus speisebedürftig war, welche schon Clemens von Alexandrien mit Beziehung auf die seinen Leib durchdringende Kraft negativ beantwortet

---

1) Quod natura humana a deo assumpta est aequalis deo in omnibus bonis suis et quod tam alta sit humanitas in Christo, quantum deitas et tantum possit. Quamquam cito anima Christi fuit unita divinitati, statim ipsa anima scivit omnia, quae deus scit, quia alias, ut dicebat, non fuisset cum ea una persona, praecipue, quia scire est circumstantia pertinens ad suppositum individuale et non ad naturam. *Eimeric.* direct. inquis. l. II. qu. XI. *Raynald.* ann. 1317. n. 62.

2) Hom. in Christ. diem Nat. *Mor.* T. III. p. 353. De beatitud. or. IV. *Mor.* T. I. p. 792.

3) *Thom.* P. III. qu. XV. art. V. Sent. III. dist. XV. qu. II. art. III. opusc. III. c. 238. 239. *Bonav.* Sent III. dist. XVI. art. I. qu. I. II. *Duns Scot.* Sent. III. dist. XV. qu. I. *Richard.* Sent. III. dist. XV. art. IV. qu. III.

hatte (Str. VI, 9.), wohingegen die Andern ihn wahrhaft hungern und dürsten und der Speise bedürftig seyn laßen, freylich aus dem Grunde, weil er unser Elend freywillig auf sich genommen (cf. *Greg. Nyss.* de beatit. or. IV.); diese Frage wurde in der eutychianischen Periode der Gegenstand einer lebendigen Controverse und des Zwiespaltes bey dieser an Spaltungen so fruchtbaren Parthey. Julian von Halicarnassus und Gajanus behaupteten Christi Unverweslichkeit (Speiseunbedürftigkeit)[1]), wohingegen Severus von Antiochien und Theodosius, welcher mit Gajanus um den Stuhl von Alexandrien stritt, eine Verweslichkeit (Speisebedürftigkeit) des Leibes Christi behaupteten. Dem Aphthartodokatismus ergab sich auch kurz vor seinem Ende Kaiser Justinian[2]), und erließ zu dessen Gunsten mehre Decrete, welche sein Nachfolger im Regiment sofort widerrief. Aus einem Briefe Gregors des Großen (l. IX. Epl. LXIX.) ersehen wir, daß zu seiner Zeit ein römischer Mönch, Andreas, so hieß er, in denselben Irrthum verfiel.

Die Annahme einer Ubiquität der Menschheit Christi kömmt nur in der spätern Zeit, dazu nur bey Wenigen vor. Sie lehrt zuerst Scotus Erigena (div. Nat. II, 11.), darnach der Abt Folmar (1175.), welcher jedoch palinodirte (*Argentré* I, 110.). Die übrigen Mittelalterlichen verwerfen diese Ansicht auf das entschiedenste[3]), besonders Abälard (epit. c. XXVII.).

Wieder aufgeweckt wurde die Ubiquitätslehre von Luther Behufs der Vertheidigung der wirklichen Gegenwart Christi

---

1) *Evagr.* H. E. III, 33. *Anast.* Hodeg. adv. Acephal. XXIII. *Leont.* de sectis. art. X. *Joh. Dam.* O. F. III, 28. *Phot.* cod. CXII. *Nerses.* Epl. XI.

2) *Eustath.* V. S. Eutych. P. CP. c. IV. n. 53. (in *Boll.* April. T. I. p. 537.) *Evagr* H. E. IV, 39. *Niceph.* XVII, 29.

3) *Alex. Alens.* P. III. qu. XIX. memb. 5. *Thom.* Sent. III. dist. XXII. qu. II. *Bonav.* Sent. III. dist. XXII. art. I. qu. II. *Richard.* Sent. III. dist. XXII. qu. 2.

im Altarssakramente, welchen darum auch besonders scharf Zwingli angriff[1]). Zu ihr bekannte sich auch Jakob Böhme[2]).

Fortsetzung.

Leben Jesu.

Das Leben Jesu mit all seinen Thaten und Begegnißen ward, wie es in den Evangelien erzählt wird, so von allen Gläubigen geglaubt, von allen Lehrern exponirt, nichts wegallegorisirt und tropologisirt. Einen Unterschied zwischen idealem und historischen Christus zu machen, ließ Niemand sich einfallen, sondern Ebenderselbe, welcher in Wirklichkeit erschienen, mit all dem, was dem fleischlichen Menschen Thorheit und Aergerniß bedünken konnte[3]), der war den Gläubigen der Wahre und Einzige, einen Andern kannten und wollten sie nicht. Das öffentliche Wirken Christi beginnt nach dessen Taufe im Jordan und der erhabenen Theophanie, worin er vor der Welt als Sohn Gottes bezeugt wurde, worin alle Alten eben nur einen feyerlichen Inaugurationsact, nichts weiter erblicken[4]). Dagegen statuirten Cerinth, Basilides, Valentin, die Ophiten, damals habe sich der Aeon Christus mit dem Menschen Jesus verbunden, daß

---

1) Ueber Lutheri buch das sacrament. Zwingli Schriften. Th. II. B. II. S. 75.

2) Von den drey Principien des göttlichen Wesens. c. XXIII. n. 5. sq.

3) *Aug.* Displicet avaris, quia non aureum corpus habet, displicet impudicis, quia de foemina natus est . . . . displicet superbis, quod contumelias patientissime pertulit; displicet delicatis, quia cruciatus est, displicet timidis, quia mortuus est. Agon. Christ. n. 12.

4) *Justin.* Ἀναδύντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ ὕδατος, ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ χριστοῦ ἡμῶν, καὶ οὐχ ὡς ἐνδεῆ αὐτὸν τοῦ βαπτισθῆναι, ἢ τοῦ ἐπελθόντος ἐν εἴδει περιστερᾶς πνεύματος, οἴδαμεν αὐτὸν ἐπὶ τὸν ποταμόν, ὥσπερ οὐδὲ τὸ γεννηθῆναι αὐτὸν καὶ σταυρωθῆναι, ὡς ἐνδεῆς τούτων ὑπέμεινεν. Tryph. LXXXVIII.

also jetzt erst die messianische Dignität desselben begann. So behaupteten auch die Adoptianer, damals sey Christo zuerst die Würde eines Sohnes Gottes verliehen worden, wohingegen er nach der Kirchenlehre als dieser empfangen und geboren worden ist. Keinen dogmatischen Charakter haben, wie interessant dieselben sonst scheinen mögen, die verschiedenen Ansichten über die Zeit und Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit. Von der allgemeinen Annahme, wonach Christus im dreyßigsten Jahre öffentlich zu lehren und zu wirken begonnen, geht allein Irenäus ab, welcher, um den Gnostikern, welche in Dreyßig ihre Aeonenzahl fanden, zu opponiren, und gestützt auf Johannes **VIII**, 56. 57., wie auf die von mehren Presbytern gehörte, von diesen an Johannes angelehnte Sage den Anfang der Wirksamkeit Christi zwischen das vierzigste und fünfzigste Jahr seines Lebens setzt (**II, 22. n. 5.**). Die Dauer seiner öffentlichen Lehrwirksamkeit wird gegen die sonst allgemein und mit Recht angenommene Meinung von Einigen mit Beziehung auf das ἐνίαυτος κυρίῳ δεκτὸς (*Jes.* **LXI, 1. 2.** *Luc.* **IV, 19.**) auf Ein Jahr eingeschränkt von den Valentinianern nicht nur (*Iren.* **I, 22. n. 1.**), sondern auch von den Alexandrinern, Clemens (**Str. I, 21.**), Origenes (**in Luc. Hom. XXXII.**), dem Verfasser der Clementinen (**Hom. XVII. n. 19.**), Julius Africanus (**ap.** *Hier.* **in** *Dan.* **IX.**), Cyrill (**in Jes. XXXII.**).

Dagegen ist von der höchsten dogmatischen Wichtigkeit, was die Alten von der hohen Dignität des ganzen äußern und innern Lebens Christi dachten. Nach Origenes ruhte auf ihm der Geist siebenfach und zwar bleibend[1]). Ihm

---

1) **In Num. Hom. VI. n. 3.** Ueber dieses Ruhen *Justin.*: Ταύτας τὰς καθηριθμημένας τοῦ πνεύματος δυνάμεις, οὐχ ὡς ἐνδεοῦς αὐτοῦ τούτων ὄντος, φησὶν ὁ λόγος ἐπεληλυθέναι ἐπ' αὐτὸν, ἀλλ' ὡς ἐπ' ἐκεῖνον ἀνάπαυσιν μελλουσῶν ποιεῖσθαι, τοῦ μηκέτι ἐν τῷ γένει ὑμῶν κατὰ τὸ παλαιὸν ἔθος προφήτης γενήσεσθαι. **Tryph. LXXXVII.**

wurde von den Alten die Würde eines Priesters[1]), Königs[2]), Propheten[3]) per eminentiam zuerkannt. Ganz consequent faßten dieselben das Leben Jesu in allen Beziehungen als im wahren Sinne des Wortes ideal, von jeglichem Fehl und Flecken rein. Wie er in seiner Empfängniß, weil sie vom h. Geiste und Empfängniß des Sohnes Gottes war, von der Ursünde unberührt blieb, so war auch sein ganzes Leben im Fleische von jeglicher Sünde absolut frey. Die Unsündigkeit Jesu wird angenommen von Justin[4]), Irenäus[5]), Clemens von Alexandrien (**Str. VII, 12. Paed. I, 2.**), Origenes[6]), Tertullian[7]), Hippolyt[8]), Dionysius von Alexandrien (**epl. ad Paul. Samos.**), Eusebius[9]), Athanasius (**Inc. V. D. n. 17. 18.**), Gregor von Nyssa[10]), Opta-

---

1) *Clem.* I Cor. n. XXXVI. *Justin.* Tryph. n. XXXIII. XXXIV. LXXXVI. CXVIII. *Tert.* (Catholicum patris sacerdotem.) Marc. IV, 9. *Clem.* str. VII, 3. *Arnob.* Gent. II, 65. etc.

2) *Justin.* Tryph. XXXIV. LXXXVI. CXVIII. *Hippol.* de Christ. et Antich. n. VI.

3) *Clementin.* Hom. I. n. 20. 21. II, 6. 9. III, 11. XI, 26. etc.

4) Tryph. CX. cfr. XVII. XXXV. CII.

5) Homo justus, qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus. IV, 20. n. 2. Cfr. *Iren.* fragm. *Massuet.* p. 342.

6) Princ. II, 6. Luc. Hom. XIX. Cels. III, 62. IV, 15.

7) In similitudine inquit carnis peccati fuisse Christum, non quod similitudinem carnis acceperit, quasi imaginem corporis, non veritatem, sed similitudinem peccatricis carnis vult intelligi, quod ipsa non peccatrix caro Christi ejus fuit par, cujus erat peccatum, genere non vitio Adae. Quando hinc etiam confirmamus eam fuisse carnem in Christo, cujus natura est in homine peccatrix, et sic in illa peccatum evacuatum, quod in Christo sine peccato habeatur. De carn. Christi. c. XVI. cfr. c. XLI.

8) Ἄνθρωπος ἄνευ ἁμαρτίας. De theol. et incarn adv. Beron. et Helic. n. II. cfr. IV. ἄνθρωπος ἀναμάρτητος. De charismat. n. I.

9) Ἕκτος πάσης ὑπάρχων πλημμελείας. D. E. III, 2.

10) Orat. catech. c. XVI. Perf. vit. Christ. forma. p. 288 T. II. (*Mor.*) Epl. ad Eustathiam, Ambrosiam et Basilissam. p. 658. T. III.

tus von Mileve[1]), Titus von Bostra, Chrysostomus (cont. Anom. VI. n. 5.) und so weiter. Diese Unsündigkeit verstanden sie nicht bloß von der Wirklichkeit, sondern auch von der Möglichkeit der Sünde[2]), von Freyheit von aller Concupiscenz[3]) und absoluter Unversuchlichkeit[4]). Der Grund dieser absoluten Unsündigkeit lag nach der Erklärung der Alten darin, daß die Gottheit mit der Menschheit auf das innigste verbunden ist[5]), und wie er in dieser Unsündigkeit nicht der Freyheit beraubt, sondern gerade darin vollendet war, bemerkt Augustin (Praed. Sanct. XV. n. 30.).

Dagegen lehrte Basilides, Christus sey mit Sünden behaftet gewesen, um so seinen Satz zu behaupten, daß Jeder für seine eigenen Sünden leide (*Clem.* str. IV, 12.). Nach dem κήρυγμα Petri hat Jesus am Jordan seine Sünden bekannt. Viel milder war die Meinung des Karpokrates, wonach Christus Sünde thun, aber auch sich vor der Sünde bewahren konnte, weil er von Gott eine so vortreffliche Seele empfangen hatte[6]). Dieselbe Ansicht hegte auch Arius[7]). Theodor von Mopsuestia erkannte Christo eine außerordenliche Vollkommenheit zu, wegen seiner übernatürlichen Empfängniß (incarn. fragm. II.), aber die Freyheit von Leidenschaften und allen Kämpfen gegen dieselben wollte er nicht zugeben (incarn. fragm. XXV. XXIX. *Mai.* V.), und

---

1) Addo, quod ejus caro de spiritu sancto concepta inter alios non potuit in remissam peccatorum tingi, quae nullum videbatur admisisse peccatum. De Schism. Donat. I. n. 5.

2) *Hippol.* theol. et incarn. n. II. *Cyr.* c. Anthropom. c. XXIII. *Aug.* Praedest. SS. XV. n. 30. De Peccat. merit. et Rem. II, 20. n. 34. Jul. V, 15. n. 54. *Chrys.* Οὐδὲ γὰρ ἁμαρτωλὸν σάρκα εἶχεν ὁ χριστὸς, ἀλλ' ὁμοίαν μὲν τῇ ἡμετέρᾳ τῇ ἁμαρτωλῷ, ἀναμάρτητον δὲ. In Rom. Hom. XIII. n. 5.

3) *Clem.* str. VII, 12. Paed. I, 2. *Ambros.* Epl. ad Hier. (in *Maj.* VII. I. p. 160.)

4) *Ambros.* Epl. ad Hier. cit.

5) *Tert.* de anim. c. XIII. (Pseudo-) *Cyr.* Trin. c. XVI.

6) Walch Geschichte der Ketzereyen. B. I. S. 321.

7) *Soz.* H. E. I, 15. *Theod.* H. E. I, 4.

war dieses ein Hauptpunct, welchen das Concil von Konstantinopel (553) an seiner Doctrin zu rügen hatte (c. 12.). Daß aber da, wo der Begriff einer hypostatischen Union drangegeben ward, die Unversuchlichkeit mit geläugnet und der Begriff der Unsündigkeit verkümmert werden mußte, ist leicht einzusehen.

Die mittelalterlichen Theologen haben die Lehre der Alten von Christi absoluter Unsündigkeit treu bewahrt und behauptet[1]), und zwar wiederum aus der hypostatischen Union als solcher und aus der Vollendung der Freyheit in Christo sie abgeleitet. In der neuesten Zeit ist diese Materie wiederum vielfach besprochen worden.

Fortsetzung.

Christi Leiden und Tod.

Christi Leiden und Tod stand wie in den apostolischen Schriften, so in dem kirchlichen Bekenntniß als unläugbares Factum eben so sicher und fest als seine Geburt und sein Leben. Nur Simon, die Marcioniten[2]) und Manichäer[3]) hatten den Einfall, daß sein Leiden und Tod nur Schein gewesen sey. An diese reihen sich Cerinth, Karpokrates, Basilides, Valentin und die Ophiten mit ihrer Behauptung, beym Beginn des Leidens habe der höhere Aeon sein bisheriges Organ Jesus verlaßen. Auch die Muhamedaner behaupten, durch eine Täuschung sey an Christi Statt ein Anderer gekreuzigt worden, welche Grille auch in dem aus muhamedanischen Quellen gefloßenen Evangelium des Barnabas mitgetheilt wird.

---

1) *Rupert. Tuit.* vict. verb. dei. c. XI. *Alex. Alens.* P. III. qu. XIV. memb. I. *Thom.* P. III. qu. XV. art. I. Sent. III. dist. XII. qu. II. art. I. *Bonav.* Sent. III. dist. XII. art. II. qu. I. *Duns Scot.* Sent. III. dist. XI. qu. III. *Durand.* Sent. III. dist XII. qu. II.

2) *Tert.* adv. Marc. III, 8.

3) *Faust.* disput. I. c. Aug. *Aug.* adv. Faust. XXX, 6. XXXII, 7. *Alex.* (Lycop.) cont. Manich.

Den schweren Accent, welchen die Schrift auf den Tod Christi legt, haben auch die Väter nicht davon weggerückt. Wenn sie ein einziges Wort oder das kleinste Werk für zureichend zur Erlösung erklären, so erkennen sie dabey als faktisch an, daß er durch den Tod die Erlösung habe vollbringen wollen und vollbracht habe, und wenn sie in allen Lehren und Thaten Jesu eine Vorbereitung und Einleitung der Erlösung erblicken, so finden sie deren eigentliche Vollbringung in dem Tode. Den Tod Christi überhaupt erklärt Gregor von Nyssa aus der Absicht Christi, uns in allem gleich zu werden, und Chrysostomus faßt ihn als etwas, was aus der Geburt Christi, aus seinem Willen Mensch zu werden sich von selbst ergibt [1]). Aber Alle fassen seinen gewaltsamen Tod als das freygewählte Mittel unserer Erlösung. Die Bedeutung des Todes Christi als Beyspiel [2]) und als Zeugniß [3]) galt immer als ganz untergeordnet, die Erlösung als die Hauptsache. Daneben haben die Alten seinen öffentlichen und gewaltsamen Tod auch sonst in alle Weise zu verständigen gesucht.

Athanasius entwickelt, wie ein Siechen und Hinsterben durch Krankheit Jesu nicht ziemte, sondern nur ein gewaltsamer Tod des Martyriums (**de inc. V. D. n. 21.**), eben so wie keine heimliche, sondern eine öffentliche Tödtung durch seine Feinde passend war, indem anders auch eben dieser Tod und so die Auferstehung ohne rechte Bezeugung geblieben wäre (**ibid. n. 23.**). In gleicher Weise äußert sich über die Congruenz eines öffentlichen Todes Eusebius (**Theophan. fragm. XVI. *Mai.* I, 136.**). In diesem seinem Tode wollte, wie derselbe bemerkt, Christus seine Macht und Gottheit zeigen (**ibd.**). Nach Eusebius (**D. E. IV, 12.**)

---

1) ***Greg. Nyss.*** **or. catech. c. XXXII.** ***Chrys.*** *Τὸ μὲν γὰρ ἄνθρωπον γενόμενον τὸν χριστὸν ἀποθανεῖν, τῆς ἀκολουθίας λοιπὸν ἦν.* **C. Anom. VI. n. 3.**

2) ***Eccl.*** **Vienn. et Lugd. Epl.** ***Aug.*** **de Civ. dei. XVIII, 49.**

3) ***Ignat.*** **ad Eph. n. XVI.** ***Orig.*** **Cels. I, 31. u. A.**

sind überhaupt vielfache Gründe des Todes Christi. Erstens wollte er so zeigen, daß er über Todte und Lebendige herrsche; zweitens wollte er uns von der Sünde reinigen, indem er um unserer Missethat willen sich verwunden ließ und für uns zum Fluche wurde; drittens wollte er in einer großen erhabenen Opferthat sich dem Vater für die ganze Welt darbringen; viertens der dämonischen Wirksamkeit auf Erden ein Ende machen; fünftens in seinen Jüngern und Bekennern die Hoffnung der Unsterblichkeit nicht blos mit Worten, sondern mit Thaten bekräftigen, und sie zur Standhaftigkeit in seinem Glauben und Bekenntniße ermuthigen. Auch haben die Alten nicht versäumt, die hohe Bedeutsamkeit des Todes am Kreuze zu exponiren. Nach Irenäus entspricht so die Erlösung dem Falle; wie letzterer, so fand auch erstere durch das Holz Statt[1]). Seine am Kreuz ausgespannten Arme deutete ein alter Presbyter, welchen Irenäus gehört, von der Sammlung und Vereinigung der jüdischen und heidnischen Menschheit zu dem Einen Gott[2]), eben so Lactantius (**Inst. div. IV, 26.**). In der Conformation des Kreuzes fand Gregor von Nyssa[3]) die Heiligung des Universums nach allen Richtungen symbolisirt, und in der Erhöhung des Leibes Christi mit und auf demselben Athanasius (**inc. V. D. n. 25.**) und Chrysostomus (**cruc. et latr. Hom. I. II.**) den Sturz der diabolischen Mächte angezeigt, als deren Sitz die Luft in der Schrift bezeichnet ist, und Hippolyt ein Trophäe des über die alte Schlange erfochtenen Sieges (**Serm. in Cantic.**

---

1) **V, 16. n. 3. 17. n. 4. 18. n. 3. 19. n. 1. Cfr. Martyr. S. Andreae.**

2) *Καὶ ὡς ἔφη τις τῶν προβεβηκότων διὰ τῆς ἐκτάσεως τῶν χείρων τοὺς δύο λάους εἰς ἕνα θεὸν συνάγων· δύο μὲν γὰρ αἱ χεῖρες, ὅτι καὶ δύο λάοι διεσπαρμένοι εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς· μία δὲ μέση κεφαλὴ, ὅτι εἷς ὁ θεὸς ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν.* ***Iren.* V, 17. n. 4.**

3) **Or. cat. c. XXXII. De Christ. Resurr. or. I. p. 396. T. III. (*Mor.*) Cont. Eunom. or. IV. p. 583. T. II. Cfr. *Theophyl.* in Matth. XXVII.**

fragm. in *Gall.* II. 497.), was alles offenbar mehr ästhetischer und ascetischer, denn dogmatischer Natur ist. Irenäus bemerkt, daß Christus an demselben Tage gestorben, an welchem Adam erschaffen und gefallen war (V, 23. n. 1.), und daß sogar die Stunde übereinstimmt, versichert Theophylakt (in Matth. XXVII.). Diese Uebereinstimmung der Zeit hat auch Jacob Böhme, wie bekannt, behauptet.

Die Frage, ob die Gottheit im Tode vom Leibe getrennt worden, beantworten Athanasius[1]), Gregor von Nyssa[2]), Augustin, Fulgentius (ad Trasimund. III, 25.), Johannes von Damaskus (O. F. III, 27.) und überhaupt die Alten negativ, und zwar auf den Grund hin, daß die Einheit der Gottheit mit der Menschheit unzertrennlich sey, und weil sonst der Leib der Verwesung nicht entgangen wäre. Daß die Gottheit im Tode Christi nicht von dessen Leib getrennt worden, behauptet auch Thomas (P. III. qu. L. art. II.) und urgirt darum, daß die Kirche in ihrem Glaubensbekenntniße von dem Begräbniß Christi rede, daß ferner eine solche Trennung eine Herabsetzung gewesen sey, dieses aber eine Schuld voraussetze, welche doch nicht angenommen werden könne.

Der Opfercharakter des Todes Christi wurde ganz übereinstimmend mit den klaren Schriftworten[3]) von den alten Lehrern bekannt, so von Barnabas[4]), Clemens dem Römer[5]), Eusebius[6]), Gregor von Nyssa (de occurs. Dom. p. 451.

---

1) Ad Epictet. Corinth. n. 5. 10. C. Apoll. I, 18. II, 14. 15.

2) In Christi Resurr. or. I. p. 392. T. III. (*Mor.*)

3) *Matth.* XXVI, 28. *Joh.* VI, 51. *Heb.* IX, 12 — 14. 22. sq. X, 10. 12. VII, 27. VIII, 3. V. *Eph.* V, 2. I *Cor.* V, 7.

4) Πιστεύσωμεν ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ οὐκ ἠδύνατο παθεῖν εἰ μὴ δι' ἡμᾶς . . . . . αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἔμελλε σκεῦος τοῦ πνεύματος προσφέρειν θυσίαν. n. VII.

5) Οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη. I Cor. n. 21. Cfr. n. 49.

6) Τρίτη δ' ἄν εἴη αἰτία τοῦ σωτηρίου θανάτου, ἣν ἀπόῤῥητοι λόγοι περιέχουσι· τίνες οὗτοι; ἱερεῖον ἦν ἀντίψυχον τοῦ κοινοῦ

Tom. III. *Mor.*), Chryſoſtomus [1]), Theodoret (in Col. I, 20.), Auguſtin [2]) ꝛc.

So wurde auch wiederum ganz der Schrift gemäß der Charakter eines eigentlichen Sühnopfers anerkannt. So bey Barnabas (Epl. n. VII.), dem Verfaſſer des Briefes an Diognetos [3]), Clemens (str. VII, 3. quis div. XXVII.), Origenes [4]), Hippolyt [5]), Euſebius [6]), Athanaſius [7]), Cyrill von

---

γένους παραδιδόμενον τῷ θανάτῳ, ἱερεῖον ὑπὲρ τῆς κοινῆς τῶν ἀνθρώπων ἀγέλης σφαγιαζόμενον, δαιμονικῆς πλάνης ἀποτρόπαιον· τούτου γὰρ ἀνενεχθέντος πᾶσα λοιπὸν ἡ τῶν ἀνάγνων δαιμόνων δύναμις καθῃρεῖτο, πᾶσα πλάνη παρεῖτο· τὸ μὲν οὖν σωτήριον ἐξ ἀνθρώπων θῦμα αὐτὸ δὴ τὸ τοῦ λόγου σωματικὸν ὄργανον ὑπὲρ ἀνθρώπων καθιεροῦτο. Theophan. fragm. XVI. (*Maj.* I. p. 139.) Cfr. D. E. IV, 12.

1) In Joh. Hom. XVIII. n. 2. Cruc. et latrone. Hom. I. n. 2.

2) Trin. IV, 13. n. 17. 14. n. 19. Adv. Faust. XX, 21. XXII, 17. C. Adv. leg. et proph. I. n. 37.

3) Αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, τὸν ἅγιον ὑπὲρ τῶν κακῶν, τὸν δίκαιον ὑπὲρ τῶν ἀδίκων . . τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη; n. IX.

4) In Joh. T. VI. n. 35. In Lev. Hom. IV. n. 8. In Matth. T. XII. n. 29.

5) Ἅπερ οὐχ ἥμαρτον (ſpricht David im Namen Chriſti) ὑπὲρ τοῦ ἁμαρτήματος Ἀδὰμ ὑπέμεινα τὸν θάνατον. Dem. adv. Judd. n. III.

6) Ὅτι τοίνυν κατὰ τὰς τῶν προφητῶν μαρτυρίας εὕρηται τὸ μέγα καὶ τίμιον λύτρον Ἰουδαίων ὁμοῦ καὶ Ἑλλήνων, τὸ τοῦ πάντος κόσμου, καθάρσιον πάντων ἀνθρώπων ἀντίψυχον, τὸ πάσης κήλιδος καὶ ἁμαρτίας καθαρὸν ἱερεῖον, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ τὸ θεόφιλες καὶ ἁγνὸν πρόβατον τὸ προφητευόμενον ἄρνιον, οὗ διὰ τῆς θεοῦ καὶ μυστικῆς διδασκαλίας πάντες ἡμεῖς οἱ ἐξ ἐθνων τὴν ἀφέσιν τῶν προτέρων ἁμαρτημάτων εὑράμεθα διὸ καὶ Ἰουδαίων οἱ εἰς αὐτὸν ἠλπικότες ἐλεύθεροι τῆς Μωσέως ἀφίενται κατάρας· εἰκότως τὴν τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος τὴν ὑπομνήσιν ὁσήμεραι ἐπιτελοῦντες etc. D. E. I, 10. cfr. IV, 12. X, 1. Theophan. fragm. XVI.

7) Ὑπὲρ παντὸς τοῦ κόσμου αὐτὸ (σῶμα) ἑκουσίως παραδέδω-

Jerusalem (cat. XIII, 23.), Gregor von Nyssa (de occurs. Dom. p. 454. T. III. *Mor.*), Basilius (in Ps. XLVIII. n. 3. 4.), Chrysostomus (cruc. et latr. Hom. I. n. 1.), Augustin (trin. XIII. n. 15.), am schärfsten aber exponirt bey Cyrillus von Alexandrien gegen den Nestorianismus.

Die Idee der Genugthuung (satisfactio *Tert.* Pudic. XX.), eben so der Stellvertretung findet sich bey den Aeltesten auf vielfache Weise ausgesprochen. Bald sagen sie einfach [1]), Christus sey an unserer Statt (ἀντὶ ἡμῶν), der Unschuldige für die Schuldigen [2]) gestorben; bald, er habe dem Vater als Lösegeld sich hingegeben [3]), seinen Leib für unsern Leib, seine Seele für unsere Seele [4]), er habe unsere Schuld auf sich genommen, und so uns davon befreyt [5]), durch seinen Gehorsam unsern Ungehorsam aufgehoben [6]), wie wir durch Ungehorsam im ersten Adam gefallen, so seyen wir durch Gehorsam in dem zweyten erstanden [7]).

Viele stellen die Sache so dar, der Teufel habe Christum, den Unschuldigen getödtet, und sey seines Rechts über die

---

κεν· ἵνα τὸν ποτε βασιλεύοντα τοῦ θανάτου διάβολον θανατώσῃ τῷ τοῦ ἰδίου σώματος θανάτῳ. Serm. M. de fide. n. 13. de Incarn. XX.

1) *Iren.* adv. Haer. V, 1. n. 1.

2) *Aug.* trin. IV, 13. n. 17.

3) *Iren.* V, 16 n. 3. 17. n. 1. *Greg. Naz.* or. XLII. *Cyr.* in Joh. VII, 30.

4) *Clem.* Τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν ὁ χριστὸς κύριος ἡμῶν ἐν θελήματι θεοῦ, καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν. I Cor. n. 49. Διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεὸν. Ibd. n. 12.

5) *Eus.* D. E. I, 10. X, 1. *Cyr.* cat. XIII, 2. *Greg. Naz.* or. XXVI. *Theod.* in Jes. LIII, 5.

6) *Iren.* Propitians pro nobis patrem, in quem peccaveramus, et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus, nobis autem donans eam quae est ad factorem nostrum conversationem et subjectionem. V, 17. n. 1.

7) *Iren.* V, 16. n. 3. *Clem.* coh. XI. *Cyr.* in Joh. XIX, 4.

Schuldigen verlustig geworden[1]), indeß Andere weiter bemerken, der Teufel, welcher den ersten Menschen getäuscht, sey hinwiederum durch Christi Knechtsgestalt getäuscht, und da er diesen in den Tod zu stürzen gesucht, von ihm gestürzt worden[2]), welche Idee besonders oft bey Leo[3]), darnach bey Gregor dem Großen, Isidor von Sevilla, aber auch bey Johannes von Damaskus vorkömmt. Es hegte aber Origenes und darnach viele Andere gar die Vorstellungsweise[4]), Christus habe sich dem das Menschengeschlecht gefangen haltenden Welt- und Todesfürsten als Lösegeld hingegeben, wogegen sich Gregor von Nazianz (**Or. XLII.**) und nach ihm Johannes von Damaskus (**O. F. III, 27.**) auf das entschiedenste erklärten, und die in dieser Auffassung liegende Unziemlichkeit hervorhoben. Im Mittelalter wurde diese Anschauung wieder aufgenommen[5]), aber auch wieder mit Protest zurückgewiesen, namentlich von Abälard (**epit. theol. Christ. c. XXIII.**), welcher erinnert, daß wir dem Teufel nicht unterworfen waren, derselbe kein Recht auf uns hatte. Wie sollte er auch zu diesem Rechte kommen? Wenn der Teufel den Menschen betrogen, so könne er hierdurch kein Recht über denselben gewinnen, vielmehr nur jedes Recht, wenn er irgend eines hatte, verlieren, auch könne der Mensch ihm kein Recht über sich selbst geben (**theol. Chr. epit. l. c.**).

---

1) *Tert.* fug. in persec. *Pacian.* baptism. c. IV. *Hil.* in Ps. LXI, 8. *Aug.* lib. arbit. III, 10. n. 31. etc.

2) *Iren.* V, 1. 21. *Mar. Vict.* Phys. XXIII. *Greg. Nyss.* cat. XXVI. etc.

3) *Leo.* Serm. XXI. c. IV. Serm. LVIII. c. III. Serm. LX. c. III. Serm. LXVII. c. III. IV.

4) *Orig.* in Matth. T. XVI. n. 8. Joh. T. VI. n. 35. Rom. l. III. c. VII. *Cyr.* cat. XII, 15. *Greg. Nyss.* or. cat. c. XXII. sq. *Bas.* in Ps XLVIII. n. 3. 8. *Ephrem.* c. Haer. p. 272. T. II. (gr.) *Ambros.* Epl. LXXII. n. 8. *Hier.* in Eph. c. I. VII. *Maxim.* qu. in Script. XXI.

5) *Goffrid.* (Vindoc.) Serm. III. de Nativ.

Um die Entwickelung der Idee einer satisfactio vicaria haben sich, wie unter den Alten Cyrill von Alexandrien und Augustin, so unter den Mittelalterlichen besonders Anselm von Canterbury, Alexander von Hales, Thomas und Scotus, überhaupt die Scholastiker, weniger die Mystiker verdient gemacht. Nach der scharfen wissenschaftlichen Exposition der Scholastiker, stellte man als nothwendige Bedingungen einer wahren und strengen Genugthuung auf: 1) daß sie ad alterum seyn, daß ein Anderer seyn müße, der sie leistet, ein Anderer, dem sie geleistet wird; 2) daß sie ex proprio, aus dem eigen zugehörigen; 3) aus dem geleistet werden müße, worauf der, welchem die Genugthuung geleistet wird, nicht schon einen andern Rechtstitel und Anspruch hat; dann wurde gezeigt, wie die Genugthuung Christi nach allen diesen Beziehungen vollkommen ist, da der Gottmensch dem Vater seine Thaten und seinen Tod als ein freyes, nicht von Rechtswegen schuldiges Opfer dargebracht[1]). In der Auffaßung der stellvertretenden Genugthuung gehen die Reformatoren so weit, daß sie annehmen, Christus habe sogar die Höllenstrafe gelitten[2]), dagegen finden die Socinianer in dem Tode Christi nur einen Beweis der Liebe Gottes und Christi[3]), und verwerfen jede Vorstellung einer Satisfaction[4]), als welche in der Schrift unbegründet und der Vernunft zuwider sey. Die Arminianer mochten nicht so weit gehen, sie behaupteten nur, daß Christus nicht voll genug

---

1) *Suarez* in Thom. P. III. qu. I. art. II. sect. III.

2) *Calvin.* Inst. II, 16. n. 10. n. 12. *Conf. Belg.* n. XXI. *Luther.* Epl. ad Amsdorf. CCCLVII. ed. *de Wette.*

3) *Catechism. Racov.* qu. 387.

4) *Socin.* Prael. theol. c. XVII. XVIII. *Catechism. Racov.* qu. 388. Nonne est etiam aliqua alia mortis Christi causa? Resp. Nulla prorsus. Etsi nunc vulgo Christiani sentiunt, Christum morte sua nobis salutem meruisse et pro peccatis nostris plenarie satisfecisse, quae sententia fallax est et erronea et admodum perniciosa. Cfr. qu. 389. sq.

gethan, Gott aber deſſen theilweiſe Genugthuung als voll habe gelten laßen [1]).

Die von der Schrift ſo feyerlich verkündete Lehre, daß Chriſtus für Alle genuggethan, für Alle den Erlöſungstod geſtorben [2]), hat kein Lehrer irgend verkannt und verkümmert, ſondern alle haben ſie ganz und rein wieder gegeben. So Clemens von Rom (**I *Cor.* n. 7.**), Ignatius (**Smyrn.**), Juſtin [3]), Clemens von Alexandrien (**str. VII, 2. Paed. I, 6.**), Origenes [4]), Methodius (**oft**), Euſebius [5]), Athanaſius [6]), Baſilius [7]), Gregorius von Nyſſa (**occurs Dom.**), Makarius [8]), Iſidor von Peluſium (**l. IV. Epl. C.**), Optatus (**III, 11.**), Ambroſius [9]), Hieronymus [10]),

---

1) *Episcop.* **Inst. theol. l. V. sect. V. c. III.** *Limb.* **theol. Christ. l. III. c. XXI. §. 6.**

2) *Matth.* **XX.** *Joh.* **III, 16. I *Joh.* II, 2. IV, 14. I *Tim.* II, 3—6. IV, 10. II *Cor.* V, 14. 15. *Heb.* II, 9. *Rom.* II, 18. etc.**

3) **Tryph. LXXXVIII.** Cfr. *Σώζεσθαι πάντας θέλει· καὶ δι' αὐτοῦ κηρύγματος αὐτοῦ.* **De resurr. fragm. in *Grab.* Spicil. T. I.**

4) *Σώτηρ γὰρ ἦλθε πάντων ἀνθρώπων.* **Cels. IV, 4. Cfr. Cels. III, 17. 49. Princ. III, 1.**

5) **In Ps. XCVII, 1.**

6) **De fid. serm. M. n. 3. Inc. V. D. n. 37.**

7) **In Ps. LIX. n. 3. Cfr. in Ps. XXXIX.** *Τί οὖν φησιν, ὅτι ὁ μὲν θέλει ὁ θεὸς* **(Ps. XXXIX.)**; *τοῦτο ἐστι πάντας μετέχειν αὐτοῦ τῆς ζωῆς. Τὰ δὲ περιστατικὰ οὐχὶ τῷ θελήματι αὐτου συνεργεῖται, ἀλλὰ τῇ ἀξίᾳ ἡμαρτηκότων ἐπάγεται.*

8) *Εὐδόκησεν ὁ κύριος ἐν τῇ ἐπιδημίᾳ αὐτοῦ παθεῖν ὑπὲρ πάντων.* **Hom. XXIV.**

9) **Adspirat enim in verbo odor gratiae et remissio peccatorum, quae in totum diffusa mundum omnia tanquam exinanito replevit unguento, quia per universos gravis vitiorum colluvies detersa est. Isaac. et anim. c. III. n. 9.**

10) **Voluntas venientis (dei) haec fuit, ut omnes crederent et salvarentur. In Jes. XLIII. Vult salvari omnes. In Eph. I. Providentissimus dominus et omnium salutem desiderans. Ep. XCII. ad Julian.**

Augustin[1]), Theodoret[2]), Cyrill (adv. Anthrop. c. VIII.). So erfülle sich die Parallele zu Adam, wie Alle in diesem gefallen sind, so werden Alle in Christo erlöst[3]). Daneben besteht das Andere, was auch in der Schrift seine gute Begründung hat[4]), daß er besonders für die Gläubigen und seine Kirche gestorben, wie wir es bey Clemens von Rom[5]), Justin (Tryph. LXX.), Cyprian[6]), Gregor von Nazianz (epl. XXII.), Marius Victorinus (in Gal. III, 10. 20.), Theodoret (in Heb. IX, 28.) und Andern ausgesprochen finden. Auch das lehren sie wieder gemäß der Schrift, daß seine Genugthuung nicht eine eben zureichende, sondern eine überflüßige gewesen[7]). Wie Einige die Erlösung so weit ausdehnen, daß sie nicht bloß die Menschen, sondern auch die gefallenen Engel derselben theilhaftig darstellen, wie die Gnostiker, namentlich die Marcioniten, welche Tertullian (de carne Christi XIV.) weitläufig und gründlich widerlegt,

---

1) C. D. XX, 6. in Ps. XCV. n. 13. Cfr. de Spirit. et liter. c. XXXIII. Vult autem deus omnes homines salvos fieri.

2) Ὑπὲρ ἁπάντων τὸ σωτήριον ὑπέμεινε πάθος. In Heb. II, 9. Cfr. in Exod. qu. XXIV. Levit. qu. XXII.

3) *Method.* conv. dec. virg. or. III. n. 6. *Greg. Naz.* or. XXV. *Cyr.* adv. Anthrop. c. VIII.

4) *Joh.* X, 15. 16. I *Tim.* IV, 10. *Tit.* II, 14. *Eph.* V, 25.

5) Καὶ προσέθεντο (die Ausspäher) αὐτῇ (der Rahab) δοῦναι σημεῖον ὅπως κρεμάσῃ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτῆς κόκινον, πρόδηλον ποιοῦντες, ὅτι δι' αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεὸν. I Cor. n. 12.

6) Hanc gratiam Christus impertit . . . . redimendo credentem pretio sanguinis sui. Ad Demetrian.

7) *Chrys.* Πολλῷ γὰρ πλείονα, ὧν ὀφείλομεν, κατέβαλεν ὁ χριστὸς, καὶ τοσούτῳ πλείονα, ὅσῳ πρὸς ῥανίδα μικρὰν πέλαγος ἄπειρον· μὴ τοίνυν αμφίβαλλε, ἄνθρωπε, τοσοῦτον ὁρῶν ἀγαθῶν, μηδὲ ζήτει, πῶς ὁ σπινθὴρ ἐκεῖνος τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἁμαρτίας ἐλύθη, τοσαύτης θαλάττης χαρισμάτων ἐπεννεχθείσης αὐτῷ. In Rom. Hom. X. n. 2.

die Origenisten[1]), gegen welche Ansicht die Väter ankämpften[2]), und später die Kirche feyerlich ihr Anathem sprach: so haben auch Einige den Umfang der Erlösung zu sehr verengert, wie die Prädestinatianer der ältern und spätern Zeit, besonders Gottschalk[3]) und zuletzt Jansenius, welcher den Universalismus der katholischen Kirche für Semipelagianismus erklärte (**Prop. V.**).

Ueber die herrlichen Folgen des Todes Christi für ihn selbst wurde von den Alten wenig theologisirt, und nur das einfache Biblische festgehalten, daß er so in seine Herrschaft und Herrlichkeit eingegangen ist; die Spätern aber ließen sich hier auf nähere Bestimmungen darüber ein, ob und wie Christus auch für sich verdient habe? Alanus von Ryssel stellte den Satz auf[4]), daß Christus für sich nichts verdient habe, und sein Grund ist, weil Christo der Einfleischung wegen schon alles gebührte, was er nachher erhielt, und wenn von ihm steht, daß er sich einen Namen verdient, so sey dieses nur von uns zu verstehen. Dagegen galt als herrschende Meinung, daß Christus auch für sich verdient[5]) habe. Thomas bemerkt, Christus sey das Haupt der Menschen und verdiene also für sich und diese zugleich (**P. III. qu. XLVIII. art. I. II.**). Als das, was er verdiente, bezeichneten die Scholastiker die Glorification seines Körpers[6]), aber nicht die seiner Seele, da er nur in Beziehung auf Erstern, nicht in Beziehung auf Letztere in **statu viatoris** gewesen.

---

1) *Orig.* in Lev. Hom. I. n. 3. Num. Hom. XXIII. Matth. T. XIII. n. 8. Cfr. *Huet.* Origen. l. II. qu. III. n. 20. 24.

2) *Method.* Symeon. et Anna. n. XIII.

3) S. *Hincmar.* Epl. ad Egilon. AE. (Opp. II, 291.) und in einem andern Brief an denselben. (ibd. p. 293.)

4) Christus nil sibi meruit operibus suis, sed quidquid meruit meruit nobis operibus singulis. Regul. theol. CVI.

5) *Pet. Lomb.* Sent. III. dist. XVIII. *Thom.* P. III. qu. XIX. art. III. Cfr. *Bellarm.* de Christ. mediat. V, 9.

6) *Alex. Alens.* P. III. qu. XVII. memb. IV. *Bonav.* Sent. III. dist. XVIII. art. II. qu. II.

Fortsetzung.

Christi Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt.

Nach dem klaren Zeugniße der Schrift [1]) glaubte und lehrte die Kirche von den ältesten Zeiten an die Thatsache der Hinabfahrt Christi zur Unterwelt [2]). Thaddäus von Edessa (ap. *Eus.* H. E. I. c. ult.) stellte schon eine Reihe von Zeugnissen über diesen Punct zusammen. Auch findet er sich in einer Menge von Apokryphen [3]), so wie auch die Arianer denselben in ihre Bekenntniße aufzunehmen besonders Bedacht nahmen (*Soc.* II, 37. 41.), um sich so von dem Verdachte des Lucianismus und Apollinarismus zu reinigen. Was die sogenannten Glaubensregeln oder Symbole der katholischen Kirche betrifft, so findet sich der descensus Christi nicht in dem apostolischen Symbolum nach seiner ältern Form [4]), wohl aber in dem Nicänischen und Constantinopolitanischen Symbolum, eben so auch in dem Symbolum der Kirche von Jerusalem, wie aus dem Bericht und der Exposition des Cyrill von Jerusalem zu ersehen ist [5]), weiter in dem Symbolum der Kirche von Aquileia (*Ruf.* expos. Symb.). Besondere Wichtigkeit erlangte diese Lehre

---

1) *Eph.* IV, 8. sq. I *Pet.* III, 19. *Act.* II, 27. sq. *Ps.* XVI, 10. LXVIII, 19. Cfr. *Sirac.* XXIV, 45.

2) *Justin.* Tryph. *Iren.* IV, 22. n. 1. 27. n. 2. V, 31. n. 1. 2. *Clem.* str. II, 10. VI, 6. *Orig.* Hom. II. in I Reg. XXVIII. od. de Engastrimyth. in Joh. T. VI. n. 18. Gen. Hom. XV. *Tert.* anim. LV. *Eus.* ad Stephan. qu. VIII. n. 1. D. E. IV, 12. *Athan.* c. Apoll. I, 13. II, 17. *Cyr.* cat. IV, 11. etc.

3) Evang. Nicod. n. 18. (in *Birch.* Auct. 115. sq.) Acta Thom. X. (*Thilo.* Cod. apoc. p. 20.) Test. XII. Patr. c. IX. Sybill. VIII, 743.

4) *Rufin.* expos. Symb. Cfr. *Suic.* Thes. II, 1086.

5) Οὐχὶ τῆς θεότητος συγκλεισθείσης, οὐ τῆς θεότητος ταφείσης, συγκατελθούσης δὲ τῇ ψυχῇ τῇ ἁγίᾳ εἰς τὰ καταχθόνια, ἑλούσης ἐκεῖθεν τὴν τῶν ψυχῶν αἰχμαλωσίαν, κλασάσης κέντρον θανάτου, διαῤῥηξάσης τὰ κλεῖθρα καὶ τοὺς μοχλοὺς τοὺς ἀδαμαντινοὺς καὶ λυσάσης ὠδῖνας ἅδου ἐν ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ. Cat. IV, 11.

in dem Streite wider die Apollinaristen, gegen welche sie die Existenz und Wahrhaftigkeit der Seele Christi zu erhärten diente [1]).

Als Zweck dieser Höllenfahrt geben die Alten an die Befreyung der Patriarchen und überhaupt der alttestamentlichen Frommen [2]), wohingegen die Gnostiker nach dem Berichte des Irenäus (I, 27. n. 3.) behaupteten, er habe nicht die Patriarchen, sondern Cain, die Sodomiter, Aegyptier und so weiter befreyt. Mehre von den Alten nehmen an, Christus sey in die eigentliche Hölle, nämlich den Ort der Verwerfung und Strafe hinabgestiegen, und zwar, wie Clemens (str. VI, 6.), Origenes [3]) und Andere [4]) dafür halten, um aus dem Ort der Qualen einige weniger verderbte Seelen zu entlaßen, welche sich auf seine Erscheinung und Predigt hier bekehrten.

Diese Predigt Christi in der Unterwelt zur Erlösung der Patriarchen findet sich übrigens auch bey Irenäus (IV, 27. V, 31.), Hippolyt (dem. de Christ. et Antichr. c. XXVI.), Eusebius (in Luc. XIV, 25.), Chrysostomus (cont. Judd. et gent., quod Christus est deus. n. 5.) und Andern

---

1) *Athan.* c. Apoll. I, 5. 13. II, 17. *Epiph.* H. LXXVII, 8. *Philast.* H. XL.

2) *Iren.* IV, 12. n. 1. 27. n. 2. V, 31. n. 1. *Cyr.* cat. IV, 11. XIV, 18 sq. *Mar. Vict.* in Eph. IV, 9. *Epiph.* H. LXIX, 62.

3) Cels. II, 43. so öfter. Anderwärts sagt er, Christus sey in die Hölle gegangen, um den Weltfürsten gefangen zu legen. (in Lev. Hom. VIII. n. 5.)

4) *Greg. Naz.* or. XLII. *Hier.* in Eph. IV, 11. *Aug.* Gen. lit. XII, 33. n. 63. *Julian.* u. *Theophil.* cat. in Job. XXVI. *Fulgent.* ad Trasimund. III, 30. 31. *Joh. Dam.* O. F. III, 29. *Oecum.* in I Pet. III. IV. Später setzte sich bey den Griechen die Meinung fest, daß er alle Menschen aus der Hölle befreyt habe; so findet es sich in den griechischen Parakletiken und im Pentecostarium. S. *Leo Allat.* de libr. Eccl. graec. diss. II. Ueber die Frage, wie lange Christus in der Hölle geblieben, finden sich abweichende Meinungen. Nach Andreas Cretensis war Christus drey Tage in der Hölle (or. de vita human. et dormientibus); nach Nicephorus (H. E. I, 31.) nur einen Augenblick wie ein Blitz.

erwähnt, und fußt diese Behauptung auf I *Pet.* III, 19. IV, 6. Als Merkwürdigkeit ist hier noch auszuzeichnen, daß nach Hermas (l. III. sim. IX. n. 6.) auch die Apostel, und nach Hippolyt (de Antichr. n. 45.) und Eusebius von Emesa, — oder wer der Verfasser der orat. de advent. et annunt. Joann. ap. inferos ist, — auch Johannes der Täufer hier gepredigt haben. Im Mittelalter wurde diese Lehre, mit Ausnahme des Abälard, welcher sich in diesem Puncte wenigstens zweydeutig ausgedrückt hat[1]), von allen Theologen angenommen[2]). Später sehen wir von Picus von Mirandula eine dem tradirten Glauben auch in diesem Puncte widerlaufende These aufgestellt und diese alsobald von Innocenz VIII. (1487) verworfen. Die Reformatoren und ältern protestantischen Theologen behielten den Artikel von der Hinabfahrt Christi bey[3]), verstanden aber unter der Hölle den Ort der Verworfenen, wo Christus deren Strafe erduldet habe. Von den neuern Protestanten deuteten viele die Höllenfahrt von dem niedrigen irdischen Zustande Christi (Storr Dogmat.), oder von dem Tode (*Doederlein* Inst.), oder von beyden zugleich (Baumgarten). Andere fanden hier ein unauflösliches, dabey gleichgültiges Problem[4]), Andere einen Mythus, worin ausgesprochen, daß auch die Todten vom Messias gerettet werden[5]).

---

1) Error. Abael. n. 18. Quod anima Christi per se non descendit ad inferos, sed per potentiam tantum. Von ihm in Abrede gestellt.

2) *Rupert.* (Tuit.) vict. v. dei. XII, 12. *Alex. Alens.* P. III. qu. XIX. memb. 4. *Thom.* P. III. qu. 52. art. I. Sent. III. dist. XXII. qu. II. art. I. qu. I. opusc. III, 42. *Bonav.* Sent. III. dist. XXII. art. I. qu. IV.

3) *Calvin.* Inst. II, 16. n. 10. 12. *Luther.* Epl. ad Amsdorf. CCCLVII. ed. *de Wette.* und in seiner Auslegung der XII. ersten Psalmen. Dieser Meinung folgten viele lutherischen Theologen, Andere stritten dawider. S. Plank protestant. Lehrbegriff. V, 1.

4) Mosheim, Morus, Michaelis, Schott, Eckermann.

5) De Wette bibl. Dogm. Marheineke Grundlehren.

Der Artikel von der Auferstehung findet sich als ein capitaler wie allenthalben in der Schrift, so in den Glaubenssymbolen[1]) bekannt, und von den Kirchenvätern[2]) vorgetragen. Von den Häretikern sind nur die Marcioniten und Manichäer als Läugner zu bezeichnen, von andern, z. B. den Cerinthianern (*Epiph.* H. XXVIII.), Basilidianern (ibd. XXIV. n. 3.), Valentinianern (ibd. XXXI. n. 22.) ist zu bemerken, daß sie die Himmelfahrt als einen triumphirenden Durchzug durch alle Aeonensphären betrachteten. In der neuern Zeit ward die Auferstehung geläugnet von Eckermann, Wegscheider, Paulus; als Mythus gefaßt von Kaiser (biblische Theologie), Strauß (Leben Jesu). Eben so wurde die Himmelfahrt bezweifelt von Eckermann, Ammon; als Mythus gedeutet von Kaiser, Wegscheider, de Wette, Strauß, Hase. Gleiches thaten schon die Quäker (*Cröse* hist. Quack. 448.)

Cap. V.

Heiligung.

Die Erlösung vollendet sich in uns nach der gemeinsamen Lehre der Väter durch die Heiligung (sanctificatio, ἁγιασμὸς) oder Rechtfertigung (justificatio). Durch die Heiligung besteht die Erlösung nicht blos an sich, sondern für uns[3]), und wurde dieselbe zugleich als Aufhebung der Schuld und als Setzung eines neuen Lebens, als Zerstörung des alten und

---

1) *Iren.* I, 10. *Orig.* Princ. praef. *Symb. Nic.* CP.

2) *Clem.* I Cor. n. 24. *Ignat.* Smyrn. n. I. II. III. *Polyc.* ad Philipp· IX. etc. *Chrys.* Εἰ γὰρ μὴ ἀλήθειαν τὴν σάρκα τὴν ἡμετέραν ἀνέλαβεν, οὐδὲ ἐσταυρώθη, οὐδὲ ἀπέθανεν, οὐδὲ ἐτάφη, οὐδὲ ἀνέστη· εἰ δὲ μὴ ἀνέστη, πᾶς τῆς οἰκονομίας λόγος ἀνατέτραπται· ὁρᾷς εἰς ὅσην ἀτοπίαν ἐκπίπτουσιν οἱ μὴ βουλόμενοι τῷ τῆς θείας γραφῆς κατακολουθεῖν κανόνι, ἀλλὰ τοῖς οἰκείοις λογισμοῖς ἅπαντα ἐπιτρέποντες. In Gen. Hom. LVIII. n. 3.

3) *Sever.* (Gabal.) Ἴδες τὸ κεφάλαιον ἡμῶν τῆς σωτηρίας τὸν ἁγιασμὸν; ἁγιασμὸς ἐὰν μὴ γένηται, οὐδὲ τὸ μυστήριον τελεῖται. Mund. creat. or. II. n. 6.

Gründung eines neuen Zustandes von jeher gefaßt[1]). Augustin bemerkt, der äußere Mensch müsse von dem innern in dessen geheime Zahlen, Maaße und Gewichte aufgenommen werden, oder er werde in die Maaße, Ordnungen der Strafe gestürzt. Wo der innere Mensch nicht den äußern erlösend zerstört, werde Gott denselben strafend zerstören (**Ver. Rel. XLI. n. 77.**). Als der erste Factor bey der Heiligung wurde Gott, näher der h. Geist[2]), als der zweyte aber der Mensch selbst anerkannt[3]). Von Gott wird die Gnade gegeben, von dem Menschen der lebendige Glaube gefodert.

Vom Glauben.

Als die Grundbedingung zur Rechtfertigung Seitens der Creatur wurde von Allen der Glaube angesehen, dieser nicht bloß im theoretischen, historischen, sondern im lebendigen, praktischen, ächt religiösen und biblischen Sinne gefaßt. Als das Formale des Glaubens von Seiten des Objects bezeichnen die Alten[4]) und ihnen folgend die Mittelalterlichen[5]) die Entrücktheit aus der Sphäre unserer sinnlichen Erfahrung, so wie sie subjectiverseits das Formale in die Zuversichtlichkeit, Abwesenheit alles Zweifels setzen[6]).

---

1) *Aug.* **Justificat impium deus non solum dimittendo, quae mala fecit, sed etiam donando charitatem, quae declinat a malo et facit bonum per spiritum sanctum. C. Julian. II, 168.** *Chrys.* **Οὐδὲ γὰρ δὴ μόνον ἁμαρτημάτων συγχώρησις ἡμῖν ἐδοθη . . . . ἀλλὰ καὶ δικαιοσύνη, καὶ ἁγιασμὸς, καὶ υἱοθεσία, καὶ πνεύματος χάρις. In Joh. H. XIV. n. 2. In Rom. Hom. X. n. 4.**

2) *Clem.* **Str. VI, 13.** *Orig.* **Princ. I, 3. n. 3.** *Eus.* **in Ps. XXXII, 6.** *Athan.* **c. Arian. or. II. n. 18.** *Basil.* **Sp. S. VIII. n. 46. Epl. VIII. n. 2. Epl. CV.** *Greg. Naz.* **or. XLIV.** *Cyr.* **in Jes. l. IV. or. II.**

3) *Clem.* **Str. VII, 7.** *Orig.* **Princ. III, 1. Cels. VI, 37.** *Cypr.* **testim. adv. Judd. III, 52.** *Lact.* **inst. div. VII, 3. etc.**

4) *Clem.* **(Rom.) Epl. I. ad Cor. c. XXXI.** *Aug.* **Epl. CXX. n. 8.** *Chrys.* **in Gen. Hom. LXIII. n. 3. LXVI. n 3.**

5) *Abael.* **epitom. c. II.** *Hugo S. Vict.* **summ. sent. tr. I. c. II.**

6) *Clem.* **I Cor. n. XXXI.** *Chrys.* **Gen. Hom. LXIII. n. 3.**

Wie der Glaube von der Hoffnung und Liebe unterschieden ist, was die Schrift schon so klar ausspricht, das haben die Mittelalterlichen, wie Ildefons von Toledo (de bapt. II, 79—84. in *Bal.* Misc. VI.), Abälard (epit. th. Christ. c. I.), Radbertus Paschasius (de spe II, 2.) und Andere entwickelt.

Erst Zwingli lehrte, daß Glaube, Hoffnung und Liebe Eins und dasselbe sey[1]), so wie die Lutheraner und Calvinisten, daß Glaube mit Liebe und Gnade allzeit verbunden sey, wogegen das Concil von Trient die alte Doctrin von dem Unterschiede des Glaubens und der Liebe neu sanctionirte (sess. VI.)[2]), was übrigens die Jansenisten nicht hinderte, dieselbe Behauptung wieder vorzubringen[3]).

Die Nothwendigkeit des Glaubens zur Rechtfertigung und zum Heile entwickeln, an die Schrift, namentlich an die Briefe Pauli sich anlehnend, eine Reihe von Vätern. Es heißt bey Clemens von Rom: «Nicht durch uns werden wir gerechtfertigt, nicht durch unsere Weisheit, oder Einsicht, oder Frömmigkeit, oder Werke, die wir vollbracht in Heiligkeit des Herzens, sondern durch den Glauben, durch welchen Alle von Anfang der allmächtige Gott gerechtfertigt hat.» (I Cor. n. XXXII.) Ignatius wünscht, durch Christus und den Glauben, der durch ihn ist, gerechtfertigt zu werden

---

1) *Zwingli* ver. et falsa Relig. c. de merito. Vol. III. p. 286.

2) Siquis dixerit, amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine charitate habet, non esse christianum, anathema sit. can. XXVIII. und cap. VII: Nam fides, nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit.

3) *Alex. VIII.* verurtheilte den Satz: Quando in magnis peccatoribus deficit amor, deficit etiam fides, et etiamsi videatur credere, non est fides divina, sed humana. *Clem. XI.* verwarf den 62. Satz des Quesnell: Fides non est absque amore et fiducia. Cfr. *Jansen.* de grat. Christi. V, 6., wo gesagt wird, daß im Sünder kein wahrer habitueller oder actueller Glaube sey.

(ad Philad. n. VIII.); Justin sagt, daß durch nichts die Sünde getilgt werde, als durch den Glauben und Christi Blut und Tod[1]); Irenäus erklärt die Glaubensordnung für die ursprüngliche, vom Gesetz unterbrochene und darnach wiederhergestellte, durch welche die Patriarchen und alle Gerechten Gott wohlgefällig waren. (adv. Haer. IV, 25. n. 1.) Die Unmöglichkeit, ohne den Glauben des Heiles theilhaftig zu werden, bekennt Origenes[2]), Basilius[3]), Gregor von Nazianz[4]), Theodoret[5]), Chrysostomus[6]), Cyrill von Alexandrien[7]), Ambrosius[8]).

Daß auch die alttestamentliche Menschheit die Rechtfertigung und das Heil nur auf dem Wege des Glaubens ge-

---

1) Tryph. n. XIII. Cfr. XLIV. Ἔστι δὲ οὐκ ἄλλη (ἐλπὶς) ἢ αὕτη, ἵνα τοῦτον τὸν χριστὸν ἐπιγνόντες καὶ λουσάμενοι .... ἀναμαρτήτως λοιπὸν ζήσητε.

2) Impossibile est salvari sine fide. In Num. hom. XXVI. n. 2.

3) Αὕτη γὰρ ἡ τέλεια καὶ ὁλόκληρος καύχησις ἐν Θεῷ, ὅτε μήτε ἐπὶ δικαιοσύνῃ τις ἐπαίρεται τῇ ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἔγνωμεν ἐνδεῆ ὄντα ἑαυτὸν δικαιοσύνης ἀληθινῆς, πίστει δὲ μόνῃ τῇ εἰς χριστὸν δεδικαιωμένον. Hom. XXII. de Humil.

4) Δικαιοσύνη μὴν γὰρ καὶ τὸ πιστεῦσαι μόνον. Or. XXVI.

5) Οὐ γὰρ δι' ἔργων ἀξιεπαίνων, ἀλλὰ διὰ μόνης πίστεως τῶν μυστικῶν τετυχήκαμεν ἀξιῶν. Graec. affect. cur Serm. VII.

6) Οὐκ ἔνι σωθῆναι ἑτέρως, ἀλλὰ διὰ πίστεως. In Rom. Hom. VIII. n. 1. Διὰ τούτων δείκνυσιν οὐ μόνον οὐ περιττὴν τὴν πίστιν, ἀλλὰ καὶ οὕτως ἀναγκαίαν, ὡς μηδὲ εἶναι ταύτης ἄνευ σωθῆναι. Ibd. n. 4. Δεῖ μὲν τοῖς ἔργοις τρέφεσθαι, δεῖ δὲ πρὸ τῶν ἔργων τὴν πίστιν ἐνδύεσθαι· ἄνευ πίστεως τὸν ἐργαζόμενον ἔργα δικαιοσύνης οὐ δύνῃ παραστῆσαι ζήσαντα, ἄνευ δὲ ἔργων τὸν πιστὸν δύναμαι δεῖξαι καὶ ζήσαντα καὶ βασιλείας ἀξιωθέντα· οὐδεὶς ἄνευ πίστεως ἔζησεν· ὁ δὲ ληστὴς πιστεύσας μόνον ἐδικαιώθη. De fide et lege nat.

7) Ὑπηνίττετο πῶς ὁ κύριος; ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ μακάριος Ἀβραὰμ δεδουλευκὼς τῇ ἁμαρτίᾳ ποτὲ καὶ διὰ μόνης τῆς εἰς Θεὸν πίστεως ἐλευθερωθεὶς etc. In Joh. VIII, 34.

8) Hinc ergo cognoscimus, quod ante omnia fides nos commendare deo debeat, dum fidem habuerimus, elaboremus, ut opera nostra perfecta sint. Cain et Abel. II, 2. n. 8.

funden, bemerken Clemens von Rom (I Cor. n. XXXII.), Justin (Tryph. XLV. LXIV.), Irenäus (IV, 25. n. 1.), Hilarius (op. hist. fragm. I. n. 2.), Gregor von Nazianz (or. XXII.), und Andere. Diesen Punct bespricht sehr oft Eusebius [1]) und vor Allen Augustin [2]), auf ihm insistirt Hieronymus (Gal. II, 16. IV, 1.); hiefür erklärte sich das Concil von Diospolis [3]) gegen die Pelagianer, die Einzigen, welche in der ältern Zeit gegen diesen Artikel sich verstießen, und die Nothwendigkeit des Glaubens zur Wirksamkeit des Heiles und zur vollkommenen Gerechtigkeit in Abrede stellten. Im Mittelalter erneuerten ihre Ansicht die gleichfalls einem einseitigen Praxismus ergebenen Waldenser [4]).

Die Alten sind aber weit entfernt, dem abstracten Glauben seligmachende Kraft beizulegen, sie fodern auch der Schrift gemäß [5]) die Hoffnung, deren Dignität und Bedeutung in Bezug auf die Heilswirkung sie in hellem Lichte zeigen [6]), und fodern weiter die Liebe. Nachdem Clemens den Glauben als Grund der Rechtfertigung dargestellt hat (I Cor. XXXII.), fragt er: «Was sollen wir also thun, Brüder? Sollen wir ablassen von der Vollbringung des Guten und verlassen die

---

1) Περιέχει γοῦν (ὁ Δαβὶδ) τὴν οἰκονομίαν Ἰησου Χριστοῦ τοῦ Σωτῆρος τῶν ὅλων καὶ ἰάτρου, δι' οὗ μόνου ἐλπὶς ἦν καὶ τῷ Δαβὶδ τῆς . . . . ἁμαρτίας ἀπολυθήσεσθαι, καὶ τῆς ἐν τῷ θανάτῳ καθαίρξεως ἐλευθερωθήσεσθαι. Ad Steph. qu. VIII. n. 1. In Luc. XIII, 34. Cfr. H. E. I, 4.

2) *Aug.* Pat. c. XXI. n. 18. C. D. X, 25. Trin. IV, 22. n. 27. Nat. et grat. XLIV. n. 51. Pecc. or. XXV. n. 29. Nupt. et conc. II, 11. n. 24.

3) *Aug.* c. duas Epl. Pelag. c. XXIV. C. Jul. O. I. II, 188.

4) *Eberhard.* c. Waldens. XVI. *Moneta.* adv. Cathar. et Wald. Cfr. das waldensische Gedicht nobla Leyczon in *Raynouard* Choisie des poesies des troubadours. T. II. p. 73 sq.

5) *Rom.* VIII, 24. V, 2—5. *Heb.* III, 6. X, 19—23. *Eph.* II, 19. I *Thess.* I, 10. I *Cor.* XIII, 13.

6) *Justin.* Tryph. n. CII. *Clem.* Str. V, 2. 3. *Hil.* op. hist. fragm. I. n. 2. *Aug.* Sp. et lit. XXXVI. n. 64. *Zeno.* (Veron.) l. I. tr. II. de Spe. n. I.

Liebe? Das wolle der Herr nicht an uns geschehen lassen; sondern eilen wir mit Anstrengung und Begierde jegliches gute Werk zu vollbringen (**XXXIII.**). Anderwärts sagt er, daß Liebe die Vollendung der Auserwählten, ohne sie Gott nichts wohlgefällig ist (**n. XLIX.**). Ignatius fodert, damit Alles gut sey, Glaube und Liebe [1]). Polycarpus fodert zur Vollendung Glauben, Hoffnung und Liebe und findet darin die Gerechtigkeit erfüllt [2]). Denselben Accent legt auf die Liebe Justin [3]) und Clemens (**Str. VII, 1.**), welcher auch Glaube, Hoffnung und Liebe als Fundamente des Tempels Gottes bezeichnet (**Str. V, 1.**). Nach Chrysostomus ist die Heiligung von der Liebe bedingt [4]). Augustin fodert außer dem Glauben auch Hoffnung und Liebe [5]), ohne Liebe keine Verzeihung der Sünde [6]), und keine Frucht ist gut, wenn sie nicht aus der Wurzel der Liebe hervorgewachsen ist (**Spir. et lit. XIV. n. 26.**). Die Mittelalterlichen erkennen gleichfalls in der Liebe eine unerläßliche Heilsbedingung und bezeichnen den Glauben mit der Liebe als fides formata, den Glauben ohne die Liebe als fides informis, Glauben, dem sein Complement, seine rechte Form fehlt †).

---

1) Πάντα ὁμοῦ καλὰ ἐστιν, εἰ ἐν ἀγάπῃ πιστεύετε. **Philad. IX.** Ἀναπτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει καὶ ἐν ἀγάπῃ. **Trall. VIII.**

2) Εἰς ἃς (die paulinischen Briefe) ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν, ἥτις ἐστι μήτηρ πάντων ὑμῶν, ἐπακολουθούσης τῆς ἐλπίδος, προαγούσης τῆς ἀγάπης, τῆς εἰς θεὸν καὶ χριστὸν καὶ εἰς τὸν πλήσιον. Ἐὰν γὰρ τις τούτων ἐντὸς ᾖ, πεπλήρωκεν ἐντολὴν δικαιοσύνης· ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην μακρὰν ἐστι πάσης ἁμαρτίας. **Philipp. III.**

3) Διχῇ οὖν τῆς πάσης δικαιοσύνης τετμημένης, πρὸς τε θεὸν καὶ ἀνθρώπους, ὅστις, φησὶν ὁ λόγος, ἀγαπᾷ κύριον τὸν θεὸν ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος, καὶ τὸν πλήσιον ὡς ἑαυτὸν, δίκαιος ἀληθῶς ἂν εἴη. **Tryph. XCIII.**

4) Πόθεν οὖν ὁ ἁγιασμὸς; ἀπὸ τῆς ἀγάπης. **In Rom. Hom. I. n. 4.**

5) **A fide incipit homo, sed quia et daemones credunt, necesse est addere spem et charitatem. Serm. XVI. de verbis apostoli.**

6) **Non aufert peccata nisi gratia fidei, quae per dilectionem operatur. Exposit. Epl. ad Galat.**

Daß die Liebe ihre verschiedenen Entwicklungsstufen hat, in Bezug auf die Intensität und das Motiv nicht überall und allzeit gleich ist, war aus der Schrift und der eigenen Erfahrung zu klar, als daß den Kirchlichen hätte in den Sinn kommen können, dieses in Abrede zu stellen. Die Ansicht, daß die Liebe durch Abtrennung von der Hoffnung zu reinigen und zu ihrer Vollkommenheit zu bringen sey, wurde zuerst im Mittelalter von Einigen vorgebracht, welche Hugo von St. Victor (**sacr. l. II. P. XIII. c. VIII.**) widerlegt, weiter finden wir dieselbe bey Raimundus Lullus (**Error. n. LXXX. ap.** ***Eymerich.*** **director**) und den Begharden, später bey Molinos (**art. VII. XII. XVI.**) und Fenelon, dessen Lehre von der uninteressirten Liebe Innocenz **XII.** 1696 verwarf.

Außer dem Glauben, der Hoffnung, der Liebe fodern die Alten auch noch die guten Werke. So die Apostoliker, wie Clemens (**I Cor. n. XXXIII. XXXIV.**), Ignatius (**Eph. n. IV.**), Barnabas (**Epl. n. XIX.**), Hermas (**Past. l. II. mand. VI. c. II. mand. VIII. c. I.**); desgleichen Irenäus (**I, 6. n. 2.**), Theophilus von Antiochien (**II, 27. 37.**), Clemens von Alexandrien (**str. V, 1. VI, 14. 15. VII, 3.**), Origenes (**Cels. III, 69.** oft), Tertullian (oft), Cyprian (oft); eben so die Spätern, Eusebius (**H. E. III, 27.**), Lactantius (**Inst. VI, 24.**), Marius Victorinus (**Gal. III, 10.**), Gregor von Nyssa (**Cat. XXIX.**), Basilius (**in Ps. XXXIII. n. 8.**), Isidor von Pelusium (**l. IV. Epl. LXV.**), Chrysostomus [1]), Theodoret [2]), Ambrosius [3]) und Andere,

---

†) ***Pet. Lomb.*** **l. III. dist. XXIII. c. I.** ***Alex. Alens.*** **P. III. qu. LXIV. memb. I. IV.** ***Thom.*** **II, 2. qu. IV. art. III.** ***Bonav.*** **compend. theol. V, 19.**

1) Ὁ δὲ θεὸς τὴν διὰ τῶν ἔργων ἀγάπην ἐπιζητεῖ. **In Joh. Hom. LXXV. n. 1. In dictum Pauli: nolo vos ignor. n. 6. Adv. oppugn. vit. mon. I, 6.**

2) Οὐκ ἀρκεῖ ἡ πίστις εἰς σωτηρίαν, ἀλλὰ δεῖται τῶν ἔργων εἰς τελειότητα. **In Exod. LXIII. Cfr. in Ps. XCVI, 9.**

3) **Hinc ergo cognoscimus, quod ante omnia fides nos commendare deo debeat; dum fidem habuerimus, elaboremus, ut opera nostra perfecta sint. Cain et Abel. II, 2. n. 8.**

namentlich Augustin[1]). Welches Gewicht die Mittelalterlichen[2]) auf die guten Werke legen, erhellt aus ihren Schriften und ihren Thaten, und bildete gerade dieses einen Hauptpunct in der Anklage der Reformatoren gegen dieselben, daß sie die guten Werke zu hoch hielten und zu eifrig vollbrächten.

Die Nothwendigkeit der guten Werke läugneten die Valentinianer, welche darum, weil sie Geistige seyen, von aller That abgesehen, des Heiles theilhaftig zu werden behaupteten[3]). Die äußern Werke erklären für gleichgültig die Simonianer (*Iren.* I, 23. n. 5.), Nicolaiten (*Tert.* Marc. I, 30.), auch suchte manche gnostische Partey in der förmlichen Uebertretung des Gesetzes ihre Freiheit und Vollkommenheit zu documentiren, wie Kainiten und Karpocratianer. Die Gleichgültigkeit äußerer Werke behaupteten auch die Messalianer[4]) und im Mittelalter die Begharden[5]), die Brüder des freyen Geistes[6]) und der paradoxe Meister Eccard[7]). Endlich traten dann auch die Reformatoren auf und behaupteten, daß der Glaube allein ohne Liebe und Werke Rechtfertigung und Heil erwirke. So Luther und seine Anhänger[8]). Im Streite mit Georg Major, welcher

---

1) C. duas Epl. Pelag. III, 5. n. 14. Grat. et lib. arbit. VII. n. 18. Fid. et opp. c. XV. n. 25.

2) *Bernard.* cant. Serm. XXIV. n. 8.

3) *Iren.* adv. Haer. I, 6. n. 2.

4) *Joh. Dam.* adv. Messal. in *Cot.* Mon. Eccl. gr. T. I. *Timoth.* adv. Messal. ibd. T. III.

5) *Conc. Colon.* (1306.) c. II. *Clem.* V. in Conc. Vienn. (1311.)

6) *Hartzheim* CC. Germ. T. IV. p. 623. 625.

7) *Hartzheim* CC. Germ. T. IV. p. 631.

8) *Aug. Conf.* art XX. *Apol.* art. II. n. 61. sq. *Artic. Smalcald.* P. II. art. I. *Formul. Concord.* P. I. art. IV. affirm. n. II. Credimus etiam docemus et confitemur, quod bona opera penitus excludenda sint, non tantum cum de justificatione fidei agitur, sed etiam cum de salute nostra aeterna agitur. Luther besonders stark in seinem Commentar zum Galaterbrief. Cfr. auch dessen disputatio de fide. Prop. IV. (Ed. Jen. f. 538. T. I.)

eine Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit einräumt, ließ sich Amsdorf bis zur Behauptung hinreißen: «daß die Propositio, die guten Werke sind zur Seligkeit schädlich, eine rechte, christliche Proposition sey durch die heiligen Paulum und Lutherum gepredigt.» Obgleich dieser Satz von der Schädlichkeit guter Werke mit Luthers Ansichten innigst zusammenhängt und nur eine einfache Folge aus der Prämisse ist, daß wir durch den Fall zur puren Sünde geworden und alle unsere Thaten, als Bewegungen und Thätigkeitsäußerungen der in uns einzig vorhandenen Sünde, eben nur als Todsünde zu betrachten sind, so ward nichts desto weniger in der Concordienformel die These des Amsdorf, aber gleichermaaßen auch die majoristische Ansicht verworfen. Auch nach Calvin ist's der Glaube, der allein und ohne die Werke das Heil bewirkt, wie denn auch er nicht anders weiß, als daß unsere ganze Natur und Alles, was vom Menschen geschieht, Sünde ist (**Inst. II, 1. n. 8. 9. II, 3. II, 5. n. 1. 19.**), alle Werke durch den bösen Willen gewirkt, von schlechter Intention begleitet und darum eitel verdammlich sind (**III, 14. n. 4.**). Was die reformirten Bekenntniße betrifft, so reden diese zwar von guten Werken als einer nothwendigen Folge und Begleitung des Glaubens, verfehlen aber dabey nicht, überall das hervorzuheben, daß in Beziehung auf unsere Rechtfertigung die Werke gar nicht in Betracht kommen[1]). Diesem die Kirche und das christliche Leben in seinen tiefsten Grundlagen erschütternden Solifidianismus und Beziehungsweise Antinomismus, widersprach das Trienter Concil auf das kräftigste (**sess. VI.**)[2]); damit

---

1) *Conf. Helv.* **I. c. XVI.** *Conf. Gallic.* **c. XXII.** *Conf. Belgic.* **c. XXIV.**

2) **Can. IX. Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri . . . anathema sit. XIX. Si quis dixerit, nihil praeceptum esse in Evangelio praeter fidem, caetera esse indifferentia, neque praecepta, neque prohibita, sed libera, aut decem praecepta nihil pertinere ad Christianos, anathema sit. XX. Si quis hominem justificatum et quantumlibet perfectum dixerit**

waren aber die Annalen des Krieges gegen die Werke und Selbstthätigkeit des Menschen nicht geschloßen.

Die Einstellung aller Thätigkeit (Quietismus) und förmliche Tödtung und Vernichtung aller geistigen Kräfte und Vermögen empfahl später Molinos[1]), weil anders Gottes Thätigkeit gehindert werde und durch alles Thätig-Seyn-Wollen des Menschen sich nur dessen Selbstsucht beweise. Hatten Prodikus[2]) und die Männer der Einsicht[3]), wie sie sich nannten, die Nothwendigkeit des Gebetes geläugnet, so behauptete Molinos gar dessen förmliche Unstatthaftigkeit (art. **XIV.**), weil es wiederum nur Selbstsucht reflectire. Eine mildere Gestalt nahm der Quietismus bey Fenelon an, gegen welchen gleichfalls die Kirche ein feyerliches Verwerfungsurtheil auszusprechen nicht umhin konnte. Wie sehr Fenelon im Irrthum war, wenn er meinte, daß Theologen und Mystiker der frühern Zeit in derselben Ansicht und Richtung gewesen, war ihm von Bossuet auf das Schlagendste nachgewiesen worden. Roms Ausspruch entschied die Sache und Fenelons Unterwerfung. Uebrigens läßt sich nicht läugnen, daß bey den Mystikern, z. B. Tauler, manches quietistisch klingt[4]), aber

---

non teneri ad observationem mandatorum dei et ecclesiae, sed tantum ad credendum; quasi vero Evangelium sit nuda et absoluta promissio vitae aeternae sine conditione observationis mandatorum, anathema sit. XXI. Si quis dixerit, Christum Jesum a deo hominibus datum fuisse redemptorem, cui fidant, non etiam legislatorem, cui obediant, anathema sit.

1) Sieh dessen von der Kirche verworfene Artikel. n. **I. II. III. V. VI.** etc.

2) *Orig.* **de orat. n. V.**

3) **Error. Hom. intellig. n. 5. (in *Bal.* Miscell. T. II. p. 282.)**

4) «Und davon ist es dem Menschen allerbest, das er aller Werke ledig sey; wann wäre er aller Werke ledig, so wäre er ein bloßes Gezeug Gottes, das Gott ohne alle Hindernis mit ihm mögte gewirken und alles, das Gott von uns haben will, das ist, das wir müssig seyen und ihn Werkmeister lassen seyn. Wären wir zumal müssig, so wären wir vollkommene Menschen.» Arme Leben Christi. Th. **II.** c. **XVIII.**

es ist auch zu bemerken, wie neben solchen Aeußerungen sogleich das Correctiv steht [1]).

Wie die Reformatoren den Glauben allein ohne die Werke als zum Heile nothwendig und hinreichend ansehen, so faßen sie denselben auch nur als Vertrauen (fiducia) des Einzelnen (fides specialis), daß er in Christo gerechtfertigt ist. So Luther [2]), Zwingli [3]) und besonders Calvin [4]), wogegen das Concil von Trient sich ebenfalls (sess. VI.) entschieden aussprach [5]). Auch die Socinianer faßen den Glauben

---

1) «Und da (in dem Gnaderfüllten) gattet Wesen in Wesen, und Wesen gibt Wesen, und da wirket der Geist alle Dinge mit Gott nach wesentlicher Art, und sein Werk ist Gottes Werk und Gottes Werk ist sein Werk: wann zwey, die Eines sind, die haben auch ein Wirken.» Arme Leben Christi. Th. II. c. XVIII.

2) *Conf. Aug.* art. IV. V. besonders in der variata. *Apol.* II. n. 48. Fides, quae justificat, non est tantum noticia historiae, sed est assentiri promissioni dei, in qua gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et justificatio. *Apol.* III. n. 171. Sic igitur dicemus hominem justificari . . . cum conscientia territa praedicatione poenitentiae erigitur et credit, se habere deum placatum propter Christum. *Melanchthon.* in den loc. (überall).

3) *Zwingli* de vera et falsa Relig. Vol. III. (ed. Schuler et Schulthess.) p. 224. 230.

4) Vere fidelis non est, nisi qui solida persuasione deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasus de ejus benignitate omnia sibi pollicetur, nisi, qui divinae erga se benevolentiae promissionibus fretus, indubitatam salutis expectationem praesumit. Inst. III, 2. n. 16. *Conf. Helv.* I. c. XVI. *Conf. Gallic.* c. XX.

5) Can. XII. Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur, anathema sit. C. XIII. Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse ut credat certo, et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa; anathema sit. C. XIV. Si quis dixerit, hominem a peccatis absolvi ac justificari ex eo, quod se absolvi ac justificari certo credat, aut neminem vere esse justificatum, nisi qui credat se esse justificatum, et hac sola fide absolutionem et justificationem perfici, anathema sit.

bald als Vertrauen, daß wir das von Gott durch Christus Verheißene erlangen werden[1]), oder bald, und das ist eigentlich ihre wahre Meinung, als Gehorsam gegen Gottes Gesetz[2]), wodurch sie wie mit einem Sprunge auf dem Gebiete der Ethik sich befinden, welche ihnen, wie bekannt, als Hauptsache und Wesen der Religion und des Christenthums gilt, weshalb sie auch, freylich in einer ganz anderen Absicht und Weise denn die Katholiken, die Nothwendigkeit der guten Werke behaupten.

Nicht blos die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Werke zeigt sich in der Kirche von jeher in voller Herrschaft, sondern es findet sich auch durch alle Zeiten der Glaube, daß der Mensch mehr als seine Pflicht thun könne, daß nicht alles Gute, was er übt, seine Pflicht ist. Sehr klar spricht dieses schon Hermas[3]) aus, und rühmt als besonders verdienstlich Fasten und Almosen (**sim. V. c. I. sq.**). Dasselbe lehrt Origenes, Cyprian. Von jeher wurde die vollkommene Jungfräulichkeit in der Kirche hochgeachtet[4]), Abtödtung durch Fasten†)

---

1) ***Socin.*** **L. quod in Lithuania evangelici . . . . debent se illis adjungere, qui Ebionitae et Ariani dicuntur. c. III.** ***Catechism. Racov.*** **qu. 418.**

2) ***Socin.*** **de J. Ch. servatore. IV, 11.** ***Catechism. Racov.*** **qu. 419.**

3) **Mandata domini custodi, et eris probatus, et scriberis in numero eorum, qui costodiunt mandata ejus. Si autem praeter ea, quae mandavit dominus, aliquid boni adjeceris, majorem dignitatem tibi conquires, et honoratior apud dominum eris, quam eras futurus. Past. l. III. simil. V. c. III.**

4) ***Clem.*** **(?) de virg. Epl.** ***Justin.*** **Apol. I. n. 16.** ***Athen.*** Εὕροις δ' ἂν πολλοὺς τῶν παρ' ἡμῖν καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας καταγηράσκοντας ἀγάμους, ἐλπίδι τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ θεῷ· εἰ δὲ τὸ ἔν παρθενίᾳ καὶ ἐν εὐνουχίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρίστησι τῷ θεῷ **etc. Leg. n. XXXIII.** ***Min. Fel.*** **Octav. XXI.** ***Const. apl.*** Αἵ τε παρθένοι εἰς τύπον τοῦ θυμιαστηρίου τετιμήσθωσαν καὶ τοῦ θυμιάματος. **II, 26.** Παρθένος οὐ χειροτονεῖται· ἐπιταγὴν γὰρ κυρίου οὐκ ἔχομεν, γνώμης γὰρ ἐστι τὸ ἔπαθλον· οὐκ ἐπὶ διαβολῇ τοῦ γάμου, ἀλλ' ἐπὶ σχολῇ τῆς εὐσεβείας. **VIII, 24.** ***Method.*** **conv. dec. virg. or. III. n. 14.** ***Bas. Chrys.*** **de virginit. etc.**

empfohlen, der Armuth[1]), um Gott beſſer zu dienen und den Mitmenſchen zu helfen, der Kraft des Almoſens[2]) ihre Anerkennung gezollt. Auch dieſe Idee tritt bey den Alten ſtark hervor, daß die guten Werke des Einen auch den Andern zu Gute kommen. So gedeiht nach Origenes das Martyrium Anderen zum Segen (in Num. Hom. XXIV. Exhort. ad Martyr. n. 30.), daſſelbe lehrt vom Gebet und anderen guten Werken Cyprian[3]), wobey jedoch die Abweſenheit eigener ſubjectiver Unwürdigkeit vorauszuſetzen[4]). So nahm man auch an, daß die guten Werke, z. B. Almoſen, den Verſtorbenen nützen[5]). Dieſe Doctrin wurde auch von den Mittelalterlichen bewahrt. Bey den Reformatoren konnte nach ihrem Standpuncte von einem mehr als Pflicht Thun, einem Guten, was nicht Pflicht iſt, von opera supererogationis[6]), evangeliſchen Räthen und von einem zu Gute kommen der guten Werke für Andere nicht die Rede ſeyn.

Gnade.

Die Lehre von der Gnade verdankt ihre wiſſenſchaftliche und dogmatiſche Ausbildung beſonders der lateiniſchen, näher

---

†) *Polyc.* Epl. ad Phil. n. VII. *Tert.* jejun. *Cyp.* Epl. VII. *Chrys.* in Gen. Hom. I. n. 2. VIII. n. 3. 6. X. n. 2.

1) *Minuc. Fel.* Caeterum quod plerique pauperes dicimur, non est infamia nostra sed gloria. Anima enim, ut luxu frangitur, ita frugalitate firmatur .... Nos contemnere opes malumus, quam continere. Innocentiam magis cupimus, magis patientiam flagitamus: malumus bonos esse, quam prodigos. Octav. XXXVI. Magno viatico breve vitae iter non instruitur, sed oneratur. XXXVII.

2) *Barnab.* Epl. n. XIX. *Clem.* str. II, 15. *Cypr.* de eleem. *Const. Apl.* III, 13. *Lact.* div. inst. VI, 23. *Aug.* c. Crescon. II, 12. *Chrys.* in Gen. Hom. VIII. n. 3. LV. n. 4.

3) Poenitenti operanti, roganti potest (deus) clementer ignoscere, potest in acceptum referre, quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes. De Laps. p. 386.

4) *Chrys.* in Laz. Hom. VI. n. 6.

5) *Chrys.* in Joh. Hom. LXII. n. 3. LXXXV. n. 3. In Act. apost. Hom. XXI. n. 4. *Aug.* Serm. CLXXII. n. 2.

6) *Conf. Anglic.* art. XIV. *Declar. Thorun.* art. XV.

der africanischen Kirche, und hier haben sich in dieser Beziehung Marius Victorinus und später besonders Augustin ausgezeichnet. Letzterer wurde durch den Pelagianismus herausgefodert und der Verfechter der Kirche seiner Zeit in Beziehung auf die Gnadenlehre, wie Athanasius seiner Zeit der Hauptkämpfer der Kirche gegen den Arianismus. Der theologische Begriff und Ausdruck sind von ihm schon so scharf und subtil ausgebildet worden, daß die nachfolgende Zeit sich fast nur darauf beschränken mußte, mit seinen Begriffen zu denken und seinen Worten zu sprechen. Zu dieser Ausbildung der Begriffe und Sprache trugen aber die Pelagianer ihrerseits nicht wenig bey, indem man ihren Zweydeutigkeiten und Tergiversationen mit bestimmten Definitionen, scharfen Distinctionen begegnen, ihre auf Täuschung berechnete Praseologie durch eine präcise Sprache um allen Schein und Wirksamkeit bringen mußte, und dieses Verdienst hat der h. Augustin, deßen Begriffsbestimmungen, Formalien und Bezeichnungsweisen von dem Mittelalter beibehalten wurden. Zu einer neuen Feststellung der Gnadenlehre in ihren verschiedenen Puncten kam es im sechzehnten und siebenzehnten Jahrhundert auf Veranlaßung der wiederholten Versuche, die strengen Augustinischen Ansichten, so meinte und gab man vor, wieder zur Anerkennung und Herrschaft zu bringen.

Die Nothwendigkeit der Gnade Gottes zur Heilswirkung bekennen Tertullian[1]), Cyprian[2]), Hippolyt[3]), Cyrill von Jerusalem (cat. **XVIII, 46.**), Basilius (**in Ps. XXXIII. n. 3. in Ps. CIV. n. 5.**), Marius Victorinus (**in Gal. V,**

---

1) **Haec (immutatio hominis) erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod** *αὐτεξούσιον* **dicitur. De anim. c. XXI.**

2) **Postulamus ut sanctificatio et vivificatio, quae de dei gratia sumitur, ipsius protectione servetur. De oratione.**

3) **'Ο** *δὲ κύριος υἱὸς τὰ δι' ὧν ἐκεῖνοι (ἅγιοι) γεγόνασι λαμπροὶ, κεχωρήγηκεν αὐτοῖς· τοιγάρτοι καὶ λέγουσιν, ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ πάντες ἡμεῖς ἐλάβομεν.* **In Gen. fragm. (*Gall.* II, 484.)**

5. Eph. II, 7.), Ephrem (adv. Scrut. serm. XXV.), Chrysostomus[1]), von den Späteren, namentlich Augustin, nicht zu reden. So lehren sie auch, daß die Heiligung und das Heil in allen ihren Momenten und Fortgangsstufen von der Gnade bedingt sind. Nach Clemens dem Römer sind die Augen unsers Herzens durch Christus geöffnet, unser verfinsterter Verstand durch sein wunderbares Licht geheilt worden, nur durch ihn wollte Gott uns seine unsterbliche Erkenntniß verkosten lassen (I Cor. n. XXXIII.). Der Brief des Barnabas fodert zum Glauben die göttliche Beschneidung des Gehörs[2]). Nach Justin haben die Christen ihre Wissenschaft durch die Gnade[3]) und es ist ohne dieselbe nicht möglich, die christlichen Doctrinen zu verstehen (Tryph. n. XX.); weil sie die Gnade hatten, darum gelangten auch Ungebildete zum Glauben, die Kraft Gottes bekehrte sie, nicht menschliche Beweismittel (Apol. II. n. 10.). Nach Irenäus ist es unmöglich, Gott anders als durch Gott, d. i. den Logos zu erkennen[4]), welcher ihn Allen offenbart, welchen er will (II, 30. n. 9. IV, 6. n. 4.). Theophilus von Antiochien drückt sich beynahe wie Clemens der Römer aus: Gott muß die Blindheit der Seele und die Verharschung des Herzens beseitigen, und der Seele und dem Herzen Augen schaffen, damit er erkannt werden könne, und dieses thut er dem, der sich ihm ergibt, durch den Logos (Autol. II, 7.), durch welchen er heilt und belebt. Sehr häufig und schön besprechen die Alexandriner diese Materie. Clemens sagt vom Logos, er sey der einzige Meister (Str. II, 4. cfr. *Matth.* XXIII, 9.), enthülle den Vater dem, welchem er will (Str. I, 28.),

---

1) Οἶδε γὰρ (der Apostel), ὅτι ἡ χάρις σώζει. In Act. apost. Hom. XLV. n. 1.

2) Οὐκοῦν περιέτεμεν ἡμῶν τὰς ἀκοὰς, ἵνα ἀκούσαντες λόγον πιστεύωμεν. n. IX.

3) Dial. c. Tryph. n. LXXVIII. C. CXIX. cfr. CXXI.

4) Quoniam impossibile erat sine deo discere deum, per verbum suum docet hominem scire deum. IV, 5. n. 1. cfr. IV, 6. n. 4.

nur der von ihm Gesalbte erkennt Gott (**Paed. II, 12.**), ohne ihn wären wir nur den Masthühnern gleich, die in der Finsterniß fett gemacht, dann dem Tode verfallen (**Cob. XI.**); die Vorbestimmung zum Glauben hat vor der Weltgründung Statt gefunden (**Paed. I, 7.**) und dessen Entwickelung geschieht mit der Taufe und durch den h. Geist (**Paed. I, 7.**). Origenes sagt mit dürren Worten: «der Glaube ist eine Gnade» (**in Joh. T. XIII. n. 52.**), anderwärts, daß durch die Güte Gottes und die göttliche Gnade die Gotteserkenntniß den von Gott Vorbestimmten zu Theil wird (**Cels. VII, 44.**); wiederum an einer andern Stelle erkennt er es als ein Majestätsrecht des Höhern, daß es nur von dem, welchem es sich offenbart, geschaut werde (**in Luc. Hom. III.**). «Alle Wissenschaft vom Vater, heißt es **Princ. I, 3. n. 4.**, wird durch die Offenbarung des Sohnes im h. Geiste erkannt .... Das muß man dafür halten, daß wie der Sohn, der allein den Vater kennt, ihn dem offenbart, welchem er will, eben so der h. Geist, der allein auch die Tiefen Gottes erforscht, Gott selbigem offenbart, welchem er da will.» So gedenkt er auch anderwärts, daß der Glaube nicht durch seine Worte und Beweise, sondern durch die vom Vater zu schenkende Gesinnung Christi zu Stande kommen möge[1]). Gregorius der Wunderthäter sagt, daß Gott weder in der Schöpfung, noch aus der Schrift erlernt noch vernommen werden kann, wenn nicht durch Seine Weisheit; daß Niemand zum Vater kommen kann, es sey denn durch den Sohn, und Niemand zum Sohn, es sey denn durch den h. Geist, welcher das belebende Princip und die heilige Formation von Allem sey (**de Fid. in *Mai.* VII.**). Nach Marius Victorinus wird Gott

---

1) Θεὸς δὲ δῴη μὴ ψιλῷ καὶ γυμνῷ θεότητος τῷ ἡμετέρῳ νῷ καὶ λόγῳ πρὸς τὸ προκείμενον γενέσθαι· ἵν' ἡ πίστις τῶν, οὓς εὐχόμεθα ὠφεληθῆναι, μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων· νοῦν δὲ χριστοῦ λαβόντες ἀπὸ τοῦ μόνου δίδοντος αὐτὸν πατρὸς αὐτοῦ, καὶ πρὸς τὴν μετοχὴν τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ βοηθηθέντος πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ καθέλοιμεν. **Cels. V, 1.**

nur von dem, welcher berufen ist (in Gal. I, 15.) und nur durch Christus (in Gal. IV, 6.) erkannt. Nach Basilius vermag die Seele, nur inwiefern sie mit Gott in Gemeinschaft steht und nach dem besondern Maaße der Gnade, das Göttliche zu erkennen (Epl. CCXXXIII. n. 1.). Gregor von Nazianz weiß gleichfalls nicht anders, als daß wir ohne besondere göttliche Beyhülfe zur Erkenntniß Gottes nicht gelangen können (or. XLII.). Chrysostomus läßt so den Apostel Paulus reden: «Denn auch das Glauben ist mir durch seine Barmherzigkeit geworden, nicht weil ich würdig war, sagt er (Paulus), bin ich des Glaubens gewürdigt worden, sondern allein, weil er sich meiner erbarmte» (de virginit. n. XLII.). Es bedarf zum Glauben der Berufung[1]) und der Hülfe des Geistes (in Ps. CXV. n. 2.), und ist der Glaube überhaupt keine so geringe Sache[2]). Hieronymus versichert den, welcher da meint, auf dem Wege des eigenen menschlichen Denkens ohne die Gnade des h. Geistes zur Wahrheit zu gelangen, daß er sich sehr irre[3]). Ueberhaupt suchen die Väter dieses auf alle Weise einzuschärfen, daß die Erkenntniß Gottes und des Göttlichen nur durch Gott[4]), nach dem Willen des Vaters[5]) durch die Einwirkung des

---

1) Οὐ γὰρ σὰ τὰ κατορθώματα ταῦτα, ἀλλὰ τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος· κἄν τὴν πίστιν εἴπῃς, ἀπὸ τῆς κλήσεως γέγονε. In I Cor. Hom. XII. Οὐδὲ ἡ πίστις ἐξ ἡμῶν, εἰ γὰρ οὐκ ἦλθεν, εἰ γὰρ μὴ ἐκάλεσε, πῶς ἠδυνάμεθα πιστεῦσαι; In Eph. II, 8.

2) Οὐ τὸ τυχὸν πρᾶγμα ἡ πίστις ἡ εἰς ἐμέ· ἀλλὰ τῆς ἄνωθεν δεῖται ῥοπῆς· καὶ τοῦτο δι' ὅλου κατασκευάζει τοῦ λόγου· δεικνὺς ὅτι ψυχῆς γενναίας τινος ὄντος καὶ τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ ἐφελκομένης, αὕτη δεῖται ἡ πίστις. In Joh. Hom. XLV. n. 3.

3) Quod si proprio crediderit cogitatui, et absque gratia spiritus sancti invenire se aestimaverit veritatem, quasi aurum sordidum, animalis hominis appellatione signatur. In Gal. V, 17.

4) *Athen.* leg. VII. *Clem.* str. V, 1. VI, 15. 18. *Tert.* anim. I. *Hil.* trin. V, 20. 21. IV, 14.

5) *Iren.* IV, 6. 5. IV, 7. n. 3. III, 11. n. 6. *Clem.* str. VI, 15.

Sohnes[1]) und des h. Geistes[2]) Statt findet, und Erkenntniß der Wahrheit eine Erneuung und Wiedergeburt[3]), Gleichförmigkeit mit Gott[4]) zur nothwendigen Bedingung hat.

Auch den Anfang des Glaubens fassen die Väter als von der Gnade bedingt (*Clem.* **Str. I, 1.**). Nach Origenes ist die menschliche Natur aus sich nicht im Stande, Gott zu suchen (**Cels. VII, 42.**). Nach dem Verfasser der Recognitionen ist das Verlangen, Gottes Wort zu hören und seinen Willen zu suchen, von Gott und der Anfang seines Geschenkes[5]). Gleicherweise sagt auch Chrysostomus, daß Gott in uns den Glauben gelegt, und den Anfang geschenkt hat (**in Heb. Hom. XXVIII. n. 9.**). Bey Cassian, welcher in diesem Puncte sich verdächtig gemacht und nicht immer mit derselbigen Genauigkeit ausgedrückt hat, findet man dennoch die Aeußerung, daß der ganze Glaube in uns Gottes Gabe, auch der Anfang als dessen Geschenk zu betrachten ist[6]). Auch machen die Alten, wie wir vorhin gesehen, den Glauben von einer Erweckung und Umgeburt unseres Geistes durch

---

1) *Iren.* **IV, 6. n. 3. II, 30. n. 9. III, 11. n. 6.** *Tert.* **anim. I.** *Clem.* **str. II, 4. Paed. II, 12.** *Orig.* **Cels. VI, 17.** *Athan.* **Serap. II, 6.**

2) *Tert.* **anim. I.** *Orig.* **Cels. VII, 44.** *Athan.* **c. Ari. or. III. n. 24.** *Bas.* **Sp. S. c. IX. n. 23. in Ps. XLIV. n. 4.** *Chrys.* **Proph. obsc. II. n. 3.**

3) *Athan.* **cont. Ari. or. IV. n. 34.** *Mar. Vict.* **in Eph. I, 23.**

4) *Hil.* **in Ps. CXLIII. n. 8.** *Macar.* **de charit. c. XI.**

5) **Desiderium ergo audiendi verbi et voluntatem ejus quaerendi ex dei habent, et hoc est initium doni dei, quod gentibus datur, ut possint per hoc doctrinam recipere veritatis. Recogn. IV, 4. Salus in eo est, ut voluntatem ejus, cujus amorem et desiderium deo largiente conceperis, facias. IV, 3.**

6) **Aequum est, ut de agnitione illius ipsi credamus, cujus scilicet totum est, quod de eo credimus, quia agnosci utique deus ab homine non potuit, nisi agnitionem sui ipsius tribuisset. Incarn. IV, 4. Hic quoque (Phil. I.) et initium conversionis ac fidei notrae ac passionum tolerantiam donari nobis a domino declaravit. Coll. III, 13.**

den Göttlichen abhängig. Am schärfsten findet sich übrigens die Nothwendigkeit der Gnade zum Anfang des Glaubens, wie des guten Werkes bey Augustin [1]), dann bey Prosper [2]) und Fulgentius [3]) ausgesprochen.

Die kirchliche Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Gnade zur Wirkung des Guten findet sich ausgesprochen bey Hermas, wo er von den Kräften spricht, mit welchen der, welcher die Werke des Heiles wirken soll, begleitet seyn muß [4]); bey Irenäus, wo er uns mit einem dürren Holze vergleicht, das erst durch Regen von Oben und den Thau Gottes fruchtbar gemacht und erhalten werden muß (**III, 17. n. 2. 3.**); Origenes, wo er entwickelt, wie ohne göttlichen Beystand nichts gelingt (**Cels. VI, 2. VII, 23. 24.**), eben so bey Gregor von Nazianz, wo er sagt, daß kein guter Entschluß ohne göttliche Hülfe in uns zu Stande kommen kann (**or. XXXI.**); bey Marius Victorinus, welcher, an die Pauliniſche Formel ſich genau anſchließend, Gott das Wollen und Vollbringen zulegt, unſer Wollen des Guten für Gottes Wollen in uns erklärt (**in Phil. II, 13.**). Ohne Gnade kein Vollbringen des Guten, nach Hilarius [5]), Basilius (**Epl. CLXXIV.**), Ephrem (**ad Monach. T. III. p. 347.**), Chryſoſtomus [6]), der auch überall das Vorausgehen der Gnade hervorhebt, und wie wir ohne ſie mit allem Bemühen auch rein nichts zu wege bringen. Die Macht, aus ſich das Gute zu vollbringen, wird dem Menſchen auch von Cyrill von

---

1) **De gratia Christi. n. 24.**

2) **Cont. collat. c. XII.**

3) **De incarn. et grat. c. XVIII. XXI.**

4) **Pastor. l. III. sim IX. c. XIII. XIV.**

5) **In Ps. CXLVI. n. 12. Ps. CXVIII. l. I. §. 12.**

6) Οὐκ εὔδηλον, ὅτι τῇ οἰκείᾳ σπουδῇ ταῦτα κατορθοῦν δυνήσονται μετὰ τὴν ἄνωθεν χάριν. **In Gen. Hom. XXIII. n. 5.** Οὕτω δὲ καὶ ἡμεῖς πείσωμεν ἑαυτοὺς, ὅτι κἂν μυριακὶς σπουδάζωμεν, οὐδὲν οὐδέποτε κατορθῶσαι δυνησόμεθα, εἰ μὴ καὶ τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς ἀπολαύσωμεν. **In Gen. Hom. LVIII. n. 5.** Οὐδὲ γὰρ οἷόν τέ τι χρηστὸν ἡμᾶς ποτε κατορθῶσαι μὴ τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς ἀπολαύσαντες. **Hom. XXV. n. 7. cfr. de prophet. obsc. II. n. 5.**

Alexandrien abgesprochen, und die Wirksamkeit des h. Geistes als unerläßliche Bedingung überall anerkannt[1]).

Gnade bedingt nach der Lehre der Alten weiter die Beharrung im Guten, so nach Origenes (**Select. in Ps. p. 571. II. Maur.**), Basilius (**in Ps. VII. n. 6. Ps. XLIV. n. 4. Sp. S. c. X. n. 26.**), Hilarius (**in Ps. CXLII. n. 9.**), Gregor von Nazianz (**or. XXXI.**), Chrysostomus (**in II Thess. Hom. IV. n. 2.**) und so weiter; sie bedingt die Freyheit von allen, und namentlich kleineren Sünden auf alle oder auch längere Zeit[2]), da solche Freyheit als etwas Außerordentliches eine besondere göttliche Begünstigung erfodert, da in der Regel, wie auch die Schrift hinreichend andeutet[3]), kein Mensch ohne Sünde ist[4]).

Die Veranlaßung zu einer bestimmtern wissenschaftlichen und dogmatischen Faßung der Gnadenlehre gaben die Pelagianischen Ansichten. Nach diesen kann der Mensch aus seinen eigenen natürlichen Kräften, als welche durch den Fall Adams nicht verringert noch verderbt worden, vollkommene Gerechtigkeit und Heiligkeit erstreben und erreichen[5]),

---

1) **In Joh. XIV, 18. In Zacch. n. LXXXV. Cont. Julian. l. III.**

2) ***Cyr. Alex.*** **de ador. Sp. et verit. l. I. In Joh. XIV, 18. Cfr. *Bas.* in Ps. XXIX. n. 2. Ps. XXXII. n. 3. *Chrys.* in Act. H. XV. n. 3.**

3) ***Matth.*** **VI, 12. I *Cor.* IV, 4. I *Joh.* I, 8. 10. *Exod.* XXXIV, 7. *Prov.* XX, 9. XXIV, 16. *Eccl.* VII, 21. I *Reg.* VIII, 46. II *Par.* VI, 36.**

4) ***Chrys.*** *Ἀμήχανον τοίνυν εἶναι ἄνθρωπον τινα ἀναμάρτητον· τί γὰρ λέγεις; δικαιὸς ἐστιν, ἐλεήμων ἐστι; φιλόπτωχός ἐστι; ἀλλ' ἔχει τι ἐλάττωμα· ἢ ὑβρίζει ἀκαίρως, ἢ κενοδοξεῖ ἤ ἄλλο τι τοιοῦτο ποιεῖ· οὐ γὰρ δεῖ πάντα καταλέγειν· ὁ μὲν ἐλεήμων, ἀλλ' οὐ σώφρων πολλαχὶς . . . . οὐκ ἐστι γοῦν ἄνθρωπον καθ' ὅλον οὕτως εἶναι δίκαιον, ὡς καθαρὸν εἶναι ἀπ' ἁμαρτίας.* **In terr. mot. et Laz. Hom. VI. n. 9.** ***Aug.*** **Nat. grat. c. XXXVI.** ***Optat.*** **II, 20.** ***Greg. M.*** **in Job. V, 38. n. 39.**

5) ***Pelag.*** **de liber. arbitr. l. III. (ap.** ***Aug.*** **de grat. Christi. c. III. n. 5.) und Epl. ad Demetriad. Epl. ad Innoc.** ***Aug.*** **de perfect. justit. c. I. sq.**

Gnade ist nicht nothwendig, um das Gute zu vollbringen, sondern blos nützlich, um dasselbe leichter zu vollbringen[1]).

Zum Beweis, daß die natürlichen Kräfte des Menschen zur Erlangung der vollkommenen Gerechtigkeit ausreichen, beruft Pelagius sich darauf, daß es auch unter den Heiden eben so wie im alten Bunde[2]) wahrhaft Tugendhafte und Heilige gegeben habe. Von den Heiligen unter dem Gesetze haben Einige gar nicht gesündigt, Andere, wie z. B. Paulus, nach ihrer Bekehrung zu sündigen aufgehört und dem Gesetze den vollkommenen Gehorsam geleistet[3]), und macht das Gesetz so gut selig als das Evangelium[4]). Da übrigens in der Schrift so oft von der Gnade als der Bedingung alles Guten im Menschen die Rede ist, so konnten auch die Pelagianer nicht umhin, von der Gnade zu reden und sie, freylich auf ihre Weise, anzuerkennen. Gnade heißt ihnen die Gesammtheit aller natürlichen Kräfte des Menschen, das Erkennungsvermögen und der freye Willen[5]) (gratia naturalis), welche dem Menschen ohne alles vorhergegangene Verdienst gegeben werden; das durch Moses verkündete Gesetz[6]) (gratia legis), Christi Lehre und Beyspiel[7]) (gratia Christi), Erleuchtung

---

1) *Pelag.*, *Julian.* in vielen Schriften nach *Mar. Merc.* subnot. in Jul. verba. c. VI. n. 2. Cfr. *Conc. Milev.* II. (416.) c. 3. *Aug.* gr. Christi. c. XXVI. n. 27. XXIX. n. 30.

2) *Pelag.* Epl. ad Demetriad.

3) *Aug.* de natur et grat. c. XXXVI.

4) *Pelag.* serm. exhort. ad Livaniam. (fragm. ap. *Mar. Merc.* commonit. super. coelest. c. IV. n. 3.) *Aug.* gest. Pelag. c. III—V. *Mar. Merc.* Quoniam lex sic mittit ad regnum coelorum, quomodo et Evangelium, quoniam et ante adventum domini fuerunt homines impeccabiles, id est sine peccato. Commonit. c. I. n. I.

5) *Aug.* gest. Pelag. c. X. n. 22. XVII. n. 41. XXIII. n. 47. XXXV. n. 61. Spirit. et lit. II. n. 4.

6) *Aug.* Sp. et lit. XIX. n. 32. Grat. Christi. VII. n. 8. X. n. 11. XXX. n. 32. Grat. et liber. arbitr. XI. n 23. Gest. Pelag. XXXV. n. 65. Cont. duas Epl. Pelag. IV, 3. n. 11.

7) *Aug.* grat. Christi. XXXVIII. n. 42. XXXIX. n. 43. C. Jul. Op. imp. II, 146.

des Verstandes durch den h. Geist[1]) (gratia Spiritus sancti), ferner die Verzeihung der begangenen Sünden[2]), und endlich das ewige Leben[3]). Die heidnische Menschheit hatte die natürliche Gnade, die jüdische hatte dazu noch weiter die des Gesetzes, die christliche dazu weiter die Gnade Christi und des h. Geistes[4]). Aber es verhält sich diese den Hebräern und die den Christen zu Theil gewordene Gnade nur als ein besserer Unterricht und eindringlichere Ermahnung, wodurch unmittelbar nur die Erkenntniß berührt wird (gratia intellectus), welche dann ihrerseits auf den Willen einwirkt; wogegen eine unmittelbare göttliche Einwirkung auf den Willen (gratia voluntatis) mit dessen Freyheit nach der Behauptung der Pelagianer unverträglich seyn würde. Außer der Gnade des Beyspieles und des Unterrichtes Christi haben die Menschen im N. T. auch die Gnade der Sündenverzeihung durch seinen Tod; daß sie aber fortan von der Sünde rein bleiben, dies steht bey ihrer Freyheit, mit der sie alle Sünden vermeiden können, und, wollen sie der ewigen Seligkeit theilhaftig werden, auch vermeiden müßen. Alles Gebet hat keine andere Bedeutung, als daß dem Menschen gezeigt werde, was er lieben und begehren soll.

Die Katholiken vertheidigten dagegen als tradirte Lehre dieses: Der Mensch ist nicht im Stande für sich durch seinen bloßen freyen Willen und ohne die Gnade das Gute zu thun[5]). Die Gnade Gottes besteht nicht blos in der Vergebung der Sünden, sondern auch in einem kräftigen Beystande zur Vermeidung der Sünden und Vollbringung des Guten[6]); sie

---

1) *Aug.* grat. Christi. c. VII. XL. n. 44.

2) *Aug.* grat. Christi. II. n. 2. XLVIII. n. 42. C. Julian. V, 15. n. 28. VI, 23. n. 72. C. Jul. Op. Imp. II, 227.

3) *Aug.* grat. et lib. arbit. c. VI.

4) *Pelag.* Epl. ad Demetriad.

5) *Aug.* grat. Christi c. XIV. cont. duas Epl. Pelagg. IV, 9. de Spir. et lit. XXX.

6) *Conc. Milev. II.* (416.) can. III. *Aug.* c. Julian. O. Imp. II, 168.

macht nicht blos, daß wir das Gute leichter thun, als könnten wir es ohne sie auch wenn gleich nicht so leicht thun, sondern erst durch sie sind wir im Stande dasselbe überhaupt zu thun[1]); sie ist keine blos äußerliche Wohlthat, sondern eine innere Wirksamkeit in der Seele, soll nicht bloße Erkenntniß erzielen, sondern den Willen zum Ergreifen des Guten tüchtig machen, Können, Wollen und Thun sind ein Werk dieser Gnade[2]); das Gute, welches die alttestamentlichen Frommen gethan, haben sie nur mit der Gnade also gethan[3]), die von den Pelagianern statuirte nothwendige und ordentliche Sündenlosigkeit der Gerechten ist eine Grille, kein Mensch ohne Sünde[4]).

In einer viel mildern Weise opponirten der kirchlichen Lehre von der Nothwendigkeit der Gnade die Semipelagianer, welche annahmen, durch die Ursünde, die sie unbedingt anerkannten[5]), seyen dennoch die geistigen Kräfte des Menschen keineswegs alterirt worden[6]), und derselbe wohl im Stande, das Gute bis zu einem gewissen Grade zu erkennen und zu wollen, von ihm sey der Anfang des Glaubens, der Liebe und des guten Werkes, und nur zum weitern Gedeihen und zur Vollendung bedürfe es der Gnade[7]). Als Semipela-

---

1) *Conc. Milev. II.* Quicunque dixerit, ideo nobis gratiam justificationis dari, ut quod facere jubemur per liberum arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tanquam, etsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere mandata divina, anathema sit. c. V.

2) *Aug.* grat. Christi. (ganz) Cont. Jul. O. Imp. II, 140.

3) *Aug.* cont. duas Epl. Pelag. III, 4.

4) *Aug.* pecc. merit. et rem. II, 3. *Hier.* dial. adv. Pelag. Epl. adv. Ctesiph. *Conc. Milev. II.* can. VI. VII. VIII. Das Concil bemerkt, daß die Bitte: dimitte nobis debita nostra — nicht blos Demuths sondern Wahrheits halber, nicht blos für die Uebrigen und in deren Namen, sondern von jedem für sich gesprochen wird.

5) *Prosp.* Epl. ad Aug. *Hilar.* Epl. ad Aug. int. Epl. Aug. CCXXV. CCXXVI.

6) *Prosp.* carm. de ingrat. XLIX.

7) *E. Nat. Alex.* saec. V. diss. IV. *Petau.* dogm. T. III. p. 322.

gianer werden Faustus von Riez, Gennadius, Hilarius von Arles, Vincentius von Lerin, Sulpitius Severus namhaft gemacht. Für den Vater des Semipelagianismus hält Maffei (**Hist. theol. dogm. de grat. l. VIII. §. 9.**) den Donatisten Tychonius; Garnier hält dafür, von Rufin datire diese Richtung, aus seinen falschen Uebersetzungen hätten die Marseiller Semipelagianer ihre Ansichten geschöpft (***Mar. Merc.* ed. p. 306.**); Andere denken an Vitalis von Carthago, an welchen Augustin einen Brief schrieb, so Natalis und Mabillon; Andere wollen dessen Anfänge in Chrysostomus finden, aber mit Unrecht, wie die Mauriner und Berti (**diss. IV. saec. V. c. II. §. 2.**) nachweisen; daß Chrysostomus sich nicht allzeit mit der größtmöglichen Bestimmtheit ausdrückt, ist das Einzige, was zugegeben werden muß. So finden sich aber selbst in jenen Schriften Augustins, welche vor dem Ausbruch der pelagianischen Irrthümer verfaßt sind, semipelagianisch klingende Aeußerungen, die jeder in Betracht der Zeit, in welcher, und der Widersacher, gegen welche er damals schrieb, nicht zum Argen deuten wird (**retract. I, 23.**), und diese Rücksicht muß auch bey der Beurtheilung der Uebrigen, welche vor der pelagianischen Streitigkeit geschrieben haben, billigerweise eintreten[1]). In Beziehung auf Cassian, welcher von den Meisten als der eigentliche Urheber des Semipelagianismus angesehen wird[2]), ist zu bemerken, daß, wenn bey ihm einmal der menschlichen Freiheit der Anfang des Guten zugelegt erscheint (wie **Coll. XIII, 8.**), er dagegen ein andermal den Anfang des Glaubens und der Bekehrung ausdrücklich als ein Geschenk Gottes erklärt,

---

1) ***Aug.*** **Quid igitur opus est, ut eorum scrutemur opuscula, qui priusquam ista haeresis oriretur non habuerunt necessitatem, in hac difficili ad solvendum quaestione versari? quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur. Unde factum est, ut de gratia dei quid sentirent, breviter quibusdam scriptorum suorum locis et transeunter attingerent. De Praedest. c. XIV. n. 27.**

2) S. ***Noris.*** **Hist. Pelag. II, 2. Hist. literaire de la France. II. p. 9.** ***Tillem.*** **Mem. XIII. p. 916.**

wonach also nur dieses sich herausstellt, daß seine Begriffe über das Verhältniß des göttlichen Wirkens zum menschlichen der gehörigen Festigkeit ermangeln, oder daß er in seiner Darstellung und Sprache sich einige Nachläßigkeit hat zu Schulden kommen laßen. Der Hauptbestreiter des Semipelagianismus war wiederum Augustin (**De praedest. sanctt. De dono perseverantiae**), den seine Schüler Hilarius und Prosper hiezu veranlaßt hatten. In seine Fußstapfen traten eben Prosper, dann Avitus von Vienne (**l. cont. Faustum**), Cäsarius von Arles, Fulgentius von Ruspa (**de incarn. et gratia**), dann entschied sich gegen ihn auch Cölestin in mehren Briefen an die gallischen Bischöfe, endlich verurtheilte denselben auch die französische Kirche auf dem Concil von Orange (529).

Im Mittelalter finden wir den Pelagianismus und Semipelagianismus trotz all dem, was von so Vielen behauptet, aber nicht bewiesen worden ist, allenthalben abgethan. In dem Glaubensbekenntniße Alcuins steht als katholische Lehre, daß der Anfang des Glaubens durch Gottes Gnade ist (**P. III. c. XXXII.**). Nur in Abälard schien der Pelagianismus von neuem auftauchen zu wollen[1]), wogegen bey Bernardus, der die kirchliche Gnadenlehre (**grat. et liber. arbit.**) vertheidigt, alles Gute in uns, jeder gute Gedanke auf den Logos als seinen Urheber und Quell zurückgeleitet wird (**in cantic. Serm. XXXII. n. 7.**). Dasselbe lehren die sogenannten Scholastiker[2]), namentlich die Thomisten.

Zu einer neuen Aussprache ihrer alten Lehre von der Gnade wurde die Kirche durch die Reformatoren veranlaßt, welche in ihren reactionären Tendenzen gegen das pelagianische Element, welches sich, wie sie meinten, während des Mittelalters in die Kirche eingeschlichen, nach einer andern Seite von dem alten Wege abwichen. Hatten die Pelagianer

---

1) *Abael.* **err. n. 6. Quod liberum arbitrium per se sufficiat ad aliquid bonum.**

2) S. *Pet. Lomb.* **Sent. II. dist. XXIV. sq.** und die Commentatoren dazu. *Bonav.* **centiloq. P. III. sect. XXXV. XXXVI.** und **Tract. de resurrectione a peccato.**

die Behauptung gewagt, daß das Gute lediglich aus dem Boden der abstracten menschlichen Natur und Freyheit hervorgehe, daß der Mensch aus sich alle Gebote halten, alle Sünden meiden, und das Gute ohne Glauben und Gnade Daseyn und Bestand gewinnen könne, so lehrten die Reformatoren ganz conträr, daß alles außer dem Zustande des Glaubens und der Gnade Gewirkte Todsünde[1]) und der menschliche Wille zu nichts denn zur Sünde fähig sey, auch mit der Gnade die Gebote nicht halten könne, welche Ansichten in der protestantischen Vorstellung von der Ursünde und dem vollen Untergang der Natur des Menschen in der Sünde ihre Wurzel haben. Die Kirche erneuerte darum auf dem Concil von Trient (sess. VI.) die alten kirchlichen Entscheidungen gegen die Pelagianer[2]) und verwarf in gleicher Weise die neuen Behauptungen der Reformatoren als entgegengesetzte Abweichung von der Einen tradirten Lehre[3]).

---

1) *Melancht.* Esto fuerit quaedam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia . . . . non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi. Loc. comm. *Oecolamp.* in Jes. l. IV. fol. 123. *Bucer.* disput. Cantabr. (Opp. p. 730.) controv. c. Jung. Opp. p. 797. *Conf. Anglic.* art. XIII.

2) Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae, vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari coram deo, anathema sit. c. I. Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen et difficulter possit, anathema sit. c. II. (cfr. *Conc. Milev.* c. V.) Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathemà sit. c. III. (cfr. *Conc. Arausic. II.* c. VI.)

3) Si quis dixerit, opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare, anathema sit. c. VII. Si quis dixerit, dei praecepta homini etiam justificato et sub gratia consti-

Trotz den klaren Entscheidungen der Kirche traten Bajus[1]) und Quesnell[2]) mit denselben Behauptungen auf, fanden aber von Seiten der kirchlichen Auctorität bald die entschiedenste Verwerfung.

Fortsetzung.

Austheilung und Wirksamkeit der Gnade.

Nach der sehr klaren, auf Schriftausspruch[3]) beruhenden Kirchenlehre[4]) handelt Gott in der Mittheilung und Austheilung seiner Gnade durchaus frey und machtvollkommen, und ein Zwang oder eine Nöthigung von Seiten Gottes und ein Recht von Seiten des Menschen ist hierbey ungedenkbar. Nur bey den Pelagianern findet sich wiederum die Ausnahme und die Behauptung, daß die Gnade Allen in gleichem

---

tuto esse ad observandum impossibilia, anathema sit. c. XVIII. Si quis in quolibet bono opere justum saltem venialiter peccare dixerit, aut quod intolerabilius est mortaliter, atque ideo poenas aeternas mereri, tantumque ob id non damnari, quod deus ea opera non imputat ad damnationem, anathema sit. c. XXV.

1) *Baj.* Prop. XXXV. Omne quod agit peccator, vel servus peccati, peccatum est. XXV. Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. XL. In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati. XXVII. Liberum arbitrium sine gratia dei adjutoris nonnisi ad peccandum valet.

2) Unter den aus seinem anonym edirten Werke: le nouveau testament en françois avec des reflexions morales ausgezogenen Sätzen finden sich folgende: XXVI. Nullae dantur gratiae, nisi per fidem. XL. Sine gratia nihil amare possumus nisi ad nostram condemnationem. XLII. Sola gratia Christi reddit hominem aptum ad sacrificium fidei, sine hoc nihil nisi impuritas, nihil nisi indignitas. LIX. Oratio impiorum est novum peccatum, et quod deus illis concedit, est novum in eos judicium. XXXVIII. Peccator non est liber nisi ad malum sine gratia liberatoris. S. *Clem. XI.* const. LXIV. Unigenitus.

3) *Matth.* XI, 26. sq. *Rom.* IX, 16. 18. XI, 5. 6. *Jacob.* I, 18. etc.

4) *Clem.* I Cor. n. XXI. *Mar. Vict.* in Gal. V, 4. *Aug.* de grat. et liber. arbit. V. n. 10.

Maaße und nach einem strengen Rechte des Menschen auf Grund seines Verdienstes gegeben werde[1]). Neben der Freyheit Gottes bey der Vertheilung der Gnade war aber in der Kirche dies anerkannt, daß er keinen von der Gnade ausschließt, sondern Allen ein zur Wirkung des Heiles hinreichendes Maaß derselben ertheilt, und Niemand anders denn durch seine eigene Schuld zu Grunde geht. Allen bietet Gott die Gnade des Glaubens[2]), und den Sündern die Gnade zur Buße und Bekehrung[3]), so wie den Gerechten die Gnade zur Haltung der Gebote an.

Die Wirksamkeit Gottes durch seine Gnade dachten die Kirchlichen als das Erste, Vorausgehende, die Wirksamkeit des Menschen durch seine Freyheit als das Zweyte, Folgende. Nach dem Vorgange der Aeltern[4]) hat besonders Augustin dieses Verhältniß der menschlichen Thätigkeit zur göttlichen bey der Heilswirkung entwickelt und eben das Zuvorkommen der Gnade (gratia praeveniens) war der Punct,

---

1) *Aug.* Tria sunt, quae maxime adversus eos (Pelagg.) catholica defendit ecclesia: quorum est unum, gratiam dei non secundum meritum dari, quoniam dei dona sunt, et dei gratia conferuntur etiam universa merita justorum etc. De dono perseverantiae. II. Cfr. cont. duas Epl. Pelag. IV, 7.

2) *Clem.* I Cor. n. VII. *Justin.* Apol. I. n. 10. *Iren.* IV, 39. n. 3.

3) *Clem.* I Cor. n. VII. *Cyp.* Epl. LII.

4) *Clem. Alex.* Χάριτι γὰρ σωζόμεθα· οὐκ ἄνευ μὲν τοι τῶν καλῶν ἔργων· ἀλλὰ δεῖ μὲν πεφυκότας πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπουδήν τινα προσποιήσασθαι πρὸς αὐτό· δεῖ δὲ καὶ τὴν γνώμην ὑγιῆ κεκτῆσθαι τὴν ἀμετανόητον πρὸς τὴν θήραν τοῦ καλοῦ· πρὸς ὁ μάλιστα τῆς θείας χρῄζομεν χάριτος, διδασκαλίας τε ὀρθῆς καὶ εὐπαθείας ἁγνῆς καὶ τῆς τοῦ Πατρὸς πρὸς αὐτὸν οἰκῆς. Str. V, 1. *Cyr.* cat. XIII. n. 40. XVI. n. 19. (cfr. *Toutlée* in Cyr. diss. III. c. VII. n. 47. sq.) *Chrys.* Ὁ θεὸς ἀνοίγει καρδίας, τὰς βουλομένας· ἐστι γὰρ καὶ πεπηρωμένας ἰδεῖν .... τὸ μὲν οὖν ἀνοῖξαι τοῦ θεοῦ· τὸ δὲ προσέχειν αὐτῆς (Λυδίας)· ὥστε καὶ θεῖον καὶ ἀνθρώπινον ἦν. In Act. Hom. XXXV. n. 1.

welchen die Kirche gegen die Semipelagianer ſicher zu ſtellen hatte[1]).

Wie ſehr die Alten die Macht der Gnade erheben, ſo hüten ſie ſich dennoch wohl, ſie als eine die Freyheit aufhebende Nöthigung zu faßen und ihr eine Unwiderſtehlichkeit zuzulegen,—man ſehe Juſtin[2]), die Alexandriner[3]), Chryſoſtomus[4]), Auguſtin (Conf. VIII, 5.), — ſondern ſie behaupten gleicherweiſe die Wirklichkeit der Gnade und der menſchlichen Freyheit, und ſuchen, wie beyde neben einander und in Harmonie beſtehen, zu erklären. Sie finden in dem Guten, welches wir wirken, zugleich Gottes[5]) und unſer Werk, wie aus allen Stellen erhellt, womit oben die Nothwendigkeit guter Werke nachgewieſen worden iſt. Darum erkennen ſie bey aller Wirkſamkeit der Gnade dem Menſchen ein Verdienſt zu[6]) und verheißen ihm Lohn[7]) nach ſeinem Streben. Das

---

1) *Fulgent.* verit. praed. et grat. II, 17. Cfr. *Greg. M.* in Ezech. Hom. IX. n. 2. Mor. XVI, 25. n. 30.

2) *Justin.* Τὸ δὲ ἐξακολουθῆσαι οἷς φίλον αὐτῷ αἱρουμένους δι' ὧν αὐτὸς ἐδωρήσατο λογικῶν δυναμέων πείθει τε καὶ εἰς πίστιν ἄγει. Apol. I, 10.

3) *Clem.* Str. II, 15. IV, 24. VII, 3. *Orig.* Princ. I, 8. §. 4. III, 2. n. 4.

4) *Chrys.* Ὅτι ἐν τῇ προαιρέσει κεῖται τῇ ἡμετέρᾳ μετὰ τὴν ἄνωθεν χάριν τὰ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς κακίας. In Gen. Hom. LIV. n. 1. Cfr. in Joh. Hom. X. n. 2. 3. ſonſt oft. *Aug.* Conf. VIII, 5.

5) *Tert.* anim. XXI. *Cyp.* Epl. LXXIII. *Greg. Naz.* or. XXXI. *Aug.* oft. *Leo.* Serm. XLIV. c. III.

6) *Justin.* Apol. I. n. 10. *Hilar.* in Ps. CXLII. n. 13. CXLIII. n. 10. *Chrys.* Χάριν δὲ ὅταν ἀκούσῃς, μὴ νομίσῃς ἐκβεβλῆσθαι τὸν ἀπὸ τῆς προαιρέσεως μισθὸν. In Rom. Hom. II. n. 3. *Conc. Araus. II.* c. XVIII.

7) *Clem.* Ἐλπίσαντες ὑπομείνωμεν, ἵνα καὶ τὸν μισθὸν κομισώμεθα. II Cor. n. XI. *Ignat.* Τὰ δεπόσιτα ὑμῶν, τὰ ἔργα ὑμῶν· ἵνα τὰ ἄκκεπτα ὑμῶν ἄξια κομίζησθε. Ad Polyc. c. VI. *Chrys.* Δι' ὧν (ἐντολῶν) εἰ βουληθείημεν δυνησόμεθα τὴν παρ' αὐτοῦ ῥοπὴν ἐπισπάσασθαι. In Gen. H. XXVII. n. 1. Τοῖς γὰρ ἔργοις τίθημι (ſpricht Chriſtus) τοὺς στεφάνους, καὶ τοῖς πόνοις

Mittelalter bewahrte treu die Bestimmungen gegen Pelagianer und Semipelagianer über die freye Vertheilung der Gnade und deren zuvorkommende Wirksamkeit bey der Genesis des Glaubens und jeglichen guten Werkes, und vertheidigte dabey, treu in die Fußstapfen der Alten eintretend, die freye Mitwirksamkeit des Menschen, und faßte alles Gute als Gottes und des Menschen Werk [1]).

Sehr weitläufig handeln die Scholastiker von dem Verdienste, dessen Wirklichkeit und Fundament, Grade und Object sie genau anzugeben suchen. Gute Thaten, so lehren sie, verdienen, inwiefern sie unser Werk sind, das ewige Leben **de congruo**, inwiefern sie aber aus dem Princip der Gnade hervorgehen, dasselbe auch **de condigno** [2]). Die erste Gnade ist nicht **de condigno** zu verdienen, denn sie ist das Fundament des Verdienstes und kann folglich nicht dessen Terminus seyn; und wie sie nicht vorverdient werden kann, so kann sie auch nicht nachverdient werden aus dem angegebenen Grunde [3]). Auch von einem Andern kann dieselbe nicht für einen Andern **de condigno** verdient werden, da sie einem jeden nur für sich und sein eigenes ewiges Heil gegeben wird, wohl aber mag Einer für Andere **de congruo** diese Gnade verdienen; nur Christus verdient für Andere **de condigno** [4]). Niemand kann sich für einen künftigen Fall in die Sünde die Herstellung verdienen, weder **de condigno** noch **de congruo**; **de condigno** nicht, weil der Fall das frühere Leben abbricht,

---

τὰς τιμὰς, καὶ τῷ ἰδρῶτι τὰ βραβεῖα· αὕτη παρ' ἐμοὶ σύστασις ἀρίστη, ἡ ἀπὸ ἔργων ἐπίδειξις. Cont. Anom. VIII. n. 3. *Cyp.* Praeceptis ejus et monitis obtemperandum est, ut accipiant merita nostra mercedem. De unit. *Lact.* Deus, in cujus conspectu bonum feceris, et probabit et mercedem pietatis exsolvet. Inst. div. VI, 13.

1) Alanus drückt sich darüber so aus: Bona autem opera proprie nostra non sunt, nisi ministerio, dei autem auctoritate. Reg. theolog. LXXXII. exposit.

2) *Thom.* I, 2. qu. CXXIII. art. III.

3) *Thom.* I, 2. qu. CXIV. art. V.

4) *Thom.* I, 2. qu. CXIV. art. VI.

und was jetzt zur Herstellung geschieht, nicht unter das frühere Verdienst subsumirt werden kann. Aber auch de congruo kann niemand es verdienen, da sein früheres Leben durch den Fall abgebrochen, das frühere durch die Sünde gehindert ist, herüber zu wirken[1]). Mit Gnade kann eine höhere Stufe der Gnade verdient werden, denn die Mehrung der Gnade ist allerdings über die Quantität der frühern, aber nicht über die Kraft derselben, gerade wie ein Baum über die Größe, aber nicht über die Kraft des Saamens hinausgeht[2]). Uebrigens setzen, was wohl zu bemerken, die Scholastiker bey dem Verdienste immer Gottes Ordination, Verheißung und Acceptation voraus[3]), was auch Eck zu seiner Zeit als die alte katholische Lehre erklärt und vertheidigt hat[4]).

Nach ihrer Ansicht von der menschlichen Freyheit konnten die Reformatoren der alten kirchlichen Betrachtungsweise von der Thätigkeit des Menschen mit und nach der Gnade ihre Beystimmung nicht geben. Die Lutherischen wollten ihm auch nicht die mindeste Mitwirksamkeit zugestehen[5]), was besonders stark in der Concordienformel ausgesprochen ist, um so dem verhaßten Synergismus alle Thüren zu verschließen. Dagegen glaubten die Calvinisten eine gewiße Mitwirkung des durch die Gnade umgewandelten Willens zugeben zu dürfen[6]), nur daß sie diese Mitwirkung nicht als eine freye faßten, sondern als eine mit Nothwendigkeit erfolgende.

---

1) *Thom.* I, 2. qu. CXIV. art. VII.

2) *Thom.* I, 2. qu. CXIV. art. VIII.

3) *Thom.* P. III. qu. CXII. art. I.

4) Loc. comm. c. V. de fide et opp. Prop. I. Opera esse meritoria vitae aeternae divina praeordinatione et gratia dei acceptante.

5) *Luther.* In spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est instar statuae salis, in qua uxor patriarchae Loth est conversa, imo est similis trunco et lapidi statuae vita carenti, quae neque oculorum, oris aut ullorum sensuum cordisque usum habet. In Gen. XIX. *Formul. Conc.* epit. I. Pecc. or. Negat. n. VI. *Solid. Declar.* I. P. O. n. 23.

6) *Calvin.* Inst. II, 3. n. 6. *Conf. Helvet.* I. c. IX.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Wenn die lutherische Ansicht, daß Gott allein in Beziehung auf das Heil Alles wirkt, strenge durchgeführt würde, so ließe sich dem decretum absolutum der Calvinisten nicht schlechthin ausweichen, wie selbst von ihren Theologen mehre eingestehen. Eine Rettung gegen diesen Abgrund schien sich ihnen in der alten Lehre von der Widerstehlichkeit der Gnade darzubieten, welche sie auch festhielten[1]). Allein sie mußten nach ihren Principien nicht blos festhalten, daß der Mensch der Gnade auch widerstehen kann, sondern auch dieses, daß er nicht anders, denn nur widerstehen kann, woraus folgte, daß Gott keinen selig macht, oder einen jeden wider seinen Willen selig macht. Ihre rechte Stelle fand die Meinung von einer Unwiderstehlichkeit der Gnade in der calvinistischen Prädestinationslehre. Es leuchtet aber ein, wie nach dem System sämmtlicher Reformatoren von einem Verdienste des Menschen die Rede nicht seyn kann.

Dagegen erklärte sich das Concil von Trient in Gemäßheit der alten tradirten Lehre dahin, daß der Mensch sich in Beziehung auf die Gnadenwirkung nichts weniger, denn blos passiv verhält, sondern vollkommen freythätig, daß es bey ihm steht, mitzuwirken mit der Gnade, oder aber im Gegentheil nicht mitzuwirken und der Gnade Widerstand zu leisten[2]). Es sey also das Gute nicht blos Gottes, sondern auch des Menschen Werk, und habe in dieser Beziehung für ihn den Charakter eines wahren Verdienstes[3]). Nach den

---

1) S. Kölner Symbolik. Th. I. S. 658.

2) **Sess. VI. c. IV. Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mere passive se habere, anathema sit.**

3) **Si quis dixerit, hominis justificati bona ita esse dona dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam, et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia**

klaren Entscheidungen der Trienter Synode begreift sich nicht, wie die Jansenisten es wagen konnten, eine Unwiderstehlichkeit der Gnade zu behaupten, und doch thaten sie es und zwar mit einer Entschiedenheit und Offenheit[1]), die Staunen erregen muß. Den Begriff der Freyheit glaubten sie aber dadurch zu retten, daß sie diese Gnadennöthigung als eine Alles aufwiegende himmlische Lust, als einen geistigen Reiz, wogegen alle irdische Reize ohnmächtig sind, darstellten (**delectatio victrix**). Auch glaubten sie die Wirklichkeit und Möglichkeit eines Verdienstes durch solche unwiderstehliche Nöthigung nicht aufgehoben, indem, wie sie behaupteten, zu jenem nur Abwesenheit von Zwang erfoderlich sey[2]), was unter den Irrthümern Bradwardins schon vorkömmt (*Argentré* **I, 324.**). Auch das behaupteten sie, daß Gott nicht

---

decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, anathema sit.

1) *Jansen.* Medicinale Christi adjutorium in hoc cum physica praedeterminatione convenit, quod officium praedeterminandi voluntatem ei vere competat . . . . . Non hoc aliter facit, quam voluntatem inclinando, applicando, determinando, et quia praevenit ipsam voluntatis praedeterminationem etiam praedeterminando, non solum moraliter, sed vera reali et physica determinatione. L. VIII. de gratia Salv. c. VI. Perspicue intelligitur, tantopere esse necessariam istam delectationis divinae gratiam, quando cum terrenarum rerum tentationibus ac delectationibus dimicamus, ut nisi major fuerit, quam terrena, qua noster affectus detinetur, fieri non possit, quin propriae voluntatis infirmitate vincamur. Major enim delectatio nunquam sane delectatione minore superabitur, sed eam sequetur animus, quae magis eum afficiendo suavitate detinuerit. ibd. IV, 6. *Quesn.* Prop. XIII. Quando deus vult animam salvam facere et eam tangit interioris gratiae suae manu, nulla voluntas humana ei resistit. XVI. Nullae sunt illecebrae, quae non cedant illecebris gratiae, quia nihil resistit omnipotenti. XIX. Dei gratia nihil aliud est, quam omnipotens ejus voluntas.

2) *Jansen.* Prop. III. Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

Allen die nothwendige Gnade, den Ungläubigen und Sündern nicht die erforderliche Gnade zur Bekehrung, und den Frommen nicht allzeit die nothwendige Gnade zur Haltung der Gebote gebe, zu welchem letztern sich außer dem, was die Protestanten hierüber gelehrt, noch etwas jedoch nicht ganz Paralleles bey dem Magister Johannes von Mericour (1347) findet, welcher die These aufstellte, es sey eine so große Leidenschaft möglich, daß der Wille auch mit aller Gnade derselben nicht widerstehen könne (*Argentré* I, 344.).

Wenn nach der ältern Auffaßung, welche wir auch bey den Scholastikern als die herrschende finden, schon Adam vor seinem Falle der Gnade bedurfte, um der Seligkeit theilhaft zu werden [1]), so hätte nach Bajus der Mensch in seinem ursprünglichen Zustande keiner Gnade bedurft und, so er nur treu geblieben wäre, das ewige Leben rein als Frucht seiner eigenen That und schlechthin als sein strenges Verdienst in Anspruch und Empfang genommen [2]), wie auch gemäß seiner Meinung nach dem Falle nur die That des Menschen und

---

1) *Thom.* P. I. qu. XCV. art. IV.

2) Prop. II. Sicut opus malum ex natura sua est mortis aeternae meritorium, sic opus bonum ex natura sua vitae aeternae est meritorium. III. Et bonis angelis et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas esset merces et non gratia. IV. Vita aeterna homini integro et angelo promissa fuit intuitu bonorum operum, et bona opera ex lege naturae ad illam consequendam per se sufficiunt. XI. Quod pie et juste in hac vita mortali usque in finem conversati vitam consequimur aeternam, id non proprie gratiae dei, sed ordinationi naturali statim initio creationis constitutae, justo dei judicio deputandum est. Neque in hac retributione bonorum ad Christi meritum respicitur, sed tantum ad primam institutionem generis humani, in qua lege naturali constitutum est, ut justo dei judicio obedientiae mandatorum vita aeterna reddatur. XIII. Opera bona a filiis adoptionis facta non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiunt per spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum dei, sed tantum ex eo, quod sunt conformia legi, quodque per ea praestatur obedientia legi. Ibd. XV. XVII.

die Conformität seiner Handlungen mit dem Gesetze, und keineswegs das höhere Princip der Gnade und des h. Geistes, womit sie gewirkt worden ist, in Betracht kömmt, ihren Werth für das ewige Leben entscheidet. Dagegen nahmen die Jansenisten in Adam vor dem Falle wohl eine Gnade an, behaupteten aber von ihr, sie hätte nur zur Hervorbringung blos menschlicher Verdienste hingereicht [1]).

Noch ist hier der über den Unterschied der blos zureichenden (sufficiens) und der wirksamen (efficax) Gnade entstandenen Schuldifferenzen in Kurzem Erwähnung zu thun. Daß es eine zureichende Gnade gebe, ist, wie neu die Bezeichnung seyn mag, der alte Glaube der Kirche und eine nothwendige Folge aus der biblischen und traditionellen, wie erfahrungsmäßigen Wahrheit, daß der Mensch der Gnade oft widersteht, und das, wozu ihm die Gnade gegeben ist, nicht vollbringt. Wie sich aber die zureichende Gnade zur wirksamen verhält, darüber hat später die Schule gestritten. Nach den Thomisten ist die zureichende Gnade die, wodurch dem Menschen das Vermögen zu handeln gegeben wird, aber nicht die Handlung selbst (actio); die wirksame ist jene, wodurch dem Menschen die Handlung gegeben wird. Nach Molina (Concord. qu. XIV. art. XIII. disp. XL.) ist die wirksame Gnade die, womit der Wille eben wirken will, durch welches Wollen allein sie von der zureichenden sich unterscheidet. Den Jesuiten wurde durch einen Beschluß ihrer Generale Aquaviva und Mutio Piccolomini verboten, diese Meinung fürder zu lehren (S. *Tournely* de gratia). Nach Suarez ist die wirksame Gnade jene, welche Gott dem Menschen unter den mittels der scientia media vorhergesehenen Umständen, worin der Mensch mit der Gnade wirken will, verleiht (Congruismus), und die blos zureichende jene, womit nach den vorgesehenen Umständen der Mensch nicht wirken will. Für die blos zureichende Gnade kann sich

---

1) Prop. XXXIV. Gratia Adami non producebat nisi merita humana.

in dem Systeme der Reformirten und Jansenisten, wie von selbst erhellt, keine Stelle finden, da nach ihnen die Gnade unwiderstehlich ist.

Fortsetzung.

Natur der Heiligung.

Die Alten faßen die Heiligung als eine wahre, innere, durch wirkliche Tilgung der Sünde und Erfüllung mit Gerechtigkeit. Das erhellt schon aus ihren Beschreibungen der herrlichen Folgen des Christenthums, wie aus den solennen und stehenden Bezeichnungen der Heiligung als Abwaschung, Wiedergeburt, Neuschöpfung, aus dem Glauben an die hohe Wirksamkeit der Taufe, wodurch die Sünden förmlich vertilgt werden. Nicht ein Einziger hegt die Ansicht, als wenn die Sünden in dem Gerechtfertigten blieben und blos nicht zugerechnet, oder so zu sagen, nur bedeckt würden, sondern Alle lehren eine förmliche Vernichtung der Sünde, eine Um- und Neugestaltung des Menschen [1]). Nach Clemens ist der Mensch durch die Rechtfertigung gerecht nach Gottes Gleichniß, und mit dem h. Geiste vereinigt und verschmolzen (**Str. VII, 14.**) und ganz vergöttlicht (**VII, 1. 16.**). Ausdrücklich sucht Augustin von dem Volke die Vorstellung abzuhalten, als sey durch den Ausdruck **bedecken** in

---

1) ***Barn.*** *Ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν, ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παίδων ἔχειν τὴν ψυχὴν, ὡς ἂν καὶ ἀναπλασσόμενος αὐτὸς ἡμᾶς* **etc. n. VI.** ***Clem.*** *Θεοσιδὴς καὶ Θεοείκελος ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ κατὰ ψυχὴν.* **Str. VI, 9.** ***Cyr.*** *Μορφοῦται γε μὴν ἐν ἡμῖν ὁ χριστὸς, ἐνιέντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος θείαν τινα μόρφωσιν δι' ἁγιασμοῦ καὶ δικαιοσύνης.* **In Jes. l. IV. or. II.** ***Chrys.*** *Οὕτως γὰρ μεγάλη τοῦ βαπτισιοῦ ἡ δύναμις, ἄλλους ἀντ' ἄλλων ποιεῖ τοὺς μετασχόντας τῆς δωρεᾶς· οὐκ ἀφίησιν εἶναι ἀνθρώπους τοὺς ἀνθρώπους· ποίησον τὸν Ἕλληνα πιστεῦσαι ὅτι μεγάλη τοῦ πνεύματος ἡ δύναμις, ὅτι μετέπλασεν, ὅτι μετερρύθμισε.* **In Acta. Hom. XXIII. n. 3.** *Διὰ τοῦτο κατῆλθεν ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς, ἵνα σε θεὸν ποιήσῃ κατὰ δύναμιν τὴν ἀνθρωπίνην.* **In Act. Hom. XV. n. 4.**

der Schrift der Fortbestand der Sünde angedeutet[1]). So findet auch Theodoret in dem Bedecken nichts weniger als die Fortdauer der Sünde, sondern gerade deren Vertilgung bis in die letzten Spuren angedeutet[2]).

Erst die Reformatoren faßten die Rechtfertigung nicht als einen inneren Zustand des Menschen, sondern als etwas Aeußerliches, als eine in Gott bestehende Gunst gegen den Menschen, wonach er diesen für gerecht ansieht, ihm seine Sünden, die übrigens bleiben, nicht zurechnet, und ihm dafür Christi Gerechtigkeit zurechnet; so besonders die Lutheraner[3]), dann auch die Reformirten[4]), die übrigens auch hin und wieder von wirklicher Heiligung reden, also, wie Calvin[5]), sich nicht überall gleich und treu sind. Weil ein Extrem das andere hervorruft, so behauptete Osiander mit seinem Anhange, daß die Rechtfertigung gar nicht in Weise einer bloßen Imputation

---

1) Cooperta sunt peccata, tecta sunt abolita . . . . Nec sic intelligatis, quod dixit, peccata cooperta sunt, quasi ibi sint et vivant. In Ps. XXXI. En. II. n. 9.

2) Τοσαύτῃ γὰρ πρὸς αὐτους κέχρηται τῇ φιλοτιμίᾳ, ὡς μὴ μόνον ἀφεῖναι, ἀλλὰ καὶ καλύψαι καὶ μηδὲ ἴχνη τούτων καταλιπεῖν. In Rom. IV, 9.

3) *Conf. Aug.* IV. VI X. *Apol.* III. n. 186. *Form. Conc.* epit. art. III. affirm. n. 4. 5. etc. *Solid. Declar.* art. III. de justitia fidei. n. 6. sq. V. de lege et evangelio. n. 22. *Art. Smalcald.* P. II. 1.

4) *Conf. Helvet. I.* c. XV. Deus ergo propter solum Christum passum et resuscitatum propitius est peccatis nostris, nec illa nobis imputat, imputat autem justitiam Christi pro nostra. *Conf. Gall.* c. XVII. XVIII. *Conf. Anglic.* art. XI. *Conf. Belgic.* art. XXII. XXIII.

5) *Calvin.* Justitiae imputatione nos absolvit, ut pro justis in Christo censeamur, qui in nobis non sumus. Instit. III, 11. n. 3. (cfr. 2.) Anderwärts sagt er: Interim tamen agnosco, Jesum Christum non modo nos justificare tectis omnibus nostris delictis et peccatis, sed etiam suo spiritu nos sanctificare adeo, ut haec duo (nempe obtinere gratuitam remissionem peccatorum et formari ad sanctam vitam) a se mutuo divelli et separari non possint. Brevis confessio in Opp. T. IX. Amstelod. p. 91.

und Declaration Statt finde, sondern daß Christi Gerechtigkeit förmlich und substantial in uns ist, seine göttliche Natur den Menschen eingegoßen wird, wogegen Calvin nicht minder, denn die Lutheraner (in der Concordienformel) heftig polemisiren. Das Concil von Trient exponirt dagegen als die katholische Lehre, wie die Gerechtigkeit des Gerechtfertigten eine wahre in dem Menschen bestehende ist, und wie sie von Gott und Christus rührt, aber nicht dessen Gerechtigkeit selbst ist[1]).

Den Proceß der Rechtfertigung dachten die Lutherischen sich folgendermaaßen: Dem Menschen, welcher durch das Gesetz, dessen Unerfüllbarkeit ihm klar bewußt ist, bis zur Verzweiflung erschreckt ist, wird die Gnade in Christo verkündet. Indem er nun auf dieselbe fest vertraut, und fest glaubt, daß Gott mit ihm um Christi willen versöhnt ist, so wird er damit gerecht[2]), d. i. für gerecht angesehen, ohne es wirklich zu seyn[3]); Gott wirkt von nun an in dem Men-

---

1) Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per spiritum sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem dei, anathema sit. Can. XI. Si quis dixerit, homines sine Christi justitia, per quam nobis meruit, justificari, aut per eam ipsam formaliter justos esse, anathema sit. Can. X.

2) Sic igitur docemus hominem justificari, ut supra diximus, cum conscientia territa praedicatione poenitentiae erigitur et credit se habere deum placatum propter Christum. Haec fides imputatur pro justitia coram deo. Et cum hoc modo cor erigitur et vivificatur fide, concipit spiritum sanctum, qui renovat nos, ut legem facere possimus, ut possimus diligere deum, verbum dei, obedire deo in afflictionibus, ut possimus esse casti, diligere proximum ete. Haec opera etsi adhuc a perfectione legis procul absint, tamen placent propter fidem, qua justi reputamur, quia credimus nos propter Christum habere placatum deum. *Apol.* III. n. 171.

3) *Solid. Declar.* III. de justitia fidei §. 15. Per fidem propter obedientiam Christi justi pronuntiantur et reputantur, etiamsi ratione corruptae naturae suae adhuc sint mancantque peccatores, dum

schen, aber ohne den Menschen, alle guten Werke, da jede Cooperation von Seiten des Menschen eine Unmöglichkeit ist[1]). In der Hauptsache stimmt hiermit Calvin überein, nur daß er den Glauben vorausgehen und die Reue folgen (**Inst. III, 3. n. 1.**), aber beyde nur in den Vorbestimmten erweckt werden läßt, und dann noch weit mehr, denn die Lutheraner, von Jedem die Gewißheit seiner individuellen Rechtfertigung als wesentliche Bedingung derselben fodert[2]). Nach Zwingli beginnt die Rechtfertigung, wie die Verzweiflung an sich selbst und das Bewußtseyn beginnt, daß auf Gott allein zu vertrauen; und wie dieses Verzweiflen an sich und Vertrauen auf Gott absolut sind, so ist's auch die Rechtfertigung[3]). Dieser Glaubenszustand gibt sich aber wie der des körperlichen Wohlseyns durch das Gefühl zu erkennen[4]).

---

mortale hoc corpus circumferunt. (cfr. 22.) und n. 55. Cum igitur in ecclesiis nostris apud theologos Augustanae confessionis extra controversiam positum sit, totam justitiam nostram extra nos et extra omnium hominum merita, opera, virtutes atque dignitatem quaerendam eamque in solo domino nostro Jesu Christo consistere, dextre considerandum est, qua ratione Christus in negotio justificationis nostrae neque in divina neque in humana natura, sed in tota ipsius persona (gegen die Stancaristen) consistat, quippe qui ut deus et homo in sola sua tota et perfectissima obedientia est nostra justitia.

1) *Form. Conc.* epit. I. P. O. Negat. n. VI. *Solid. Declar.* I. P. O. n. 23.

2) Inst. III, 2. n. 7. sonst oft. *Conf. Belg.* c. XXIII. *Catech. Heidelberg.* qu. LX.

3) Tunc enim nascitur, quum homo sibi desperare incipit, ac soli deo fidendum esse, videre. Absoluta vero est, cum se homo totum abjecit et ante solam dei misericordiam projecit, sed hoc pacto, ut de ipsa propter Christum pro nobis impensum nihil diffidat. Vera et falsa Relig. comm. de clavib. p. 230. T. III. ed. Schuler.

4) Fides christiana res est, quae in anima credentium sentitur sicut valetudo in corpore. Hanc quisque facile sentit iniqua sit,

Nach der katholischen Lehre, wie sie das Concil von Trient (Sess. VI.) näher exponirt, beginnt die Rechtfertigung von Gottes zuvorkommender Gnade durch Jesum Christum, das ist von seiner unverdienten Berufung, wodurch die, welche von Gott durch die Sünde abgekehrt waren, durch seine erregende und helfende Gnade, nicht ohne ihre Beystimmung und Mitwirkung, ihrer wahren Rechtfertigung sich zuzuwenden vorbereitet werden. Gott rührt das Herz des Menschen durch die Erleuchtung des h. Geistes, und der Mensch nimmt diese Eingebung des h. Geistes in freyer Weise auf. Ohne die Gnade Gottes und durch seine bloße Freyheit könnte er sich nicht zur Gerechtigkeit bewegen, aber diese Bewegung erfolgt hinwiederum auch nicht ohne seine freye Theilnahme; wie wir denn in der Schrift unserer Freyheit ermahnt werden, wo es heißt: Bekehret euch zu mir, und ich werde mich zu euch bekehren, und hinwiederum Gottes zuvorkommende Gnade bekannt wird, da es heißt: Bekehre uns, o Herr, zu dir, und wir werden zu dir bekehrt werden (c. V.). Vorbereitet wird der Mensch zur Gerechtigkeit selbst, indem er, von der Gnade erregt und unterstützt, den Glauben durch's Hören empfängt, frey zu Gott sich bewegt, indem er glaubt, das sey wahr, was von Gott geoffenbart und verheißen ist, und vor Allem dieses, daß der Gottlose gerechtfertigt wird durch seine Gnade, durch die Erlösung, die in Jesus Christus ist, und indem er einsehend, daß er Sünder ist, von der Furcht der göttlichen Gerechtigkeit, welche heilsam erschüttert, zur Betrachtung der göttlichen Barmherzigkeit sich wendet, und zur Hoffnung aufgerichtet wird im Vertrauen, Gott werde ihm um Christi willen gnädig seyn, und Gott als den Quell aller Gerechtigkeit zu lieben anfängt, und darum gegen die Sünden sich richtet durch Haß und Abscheu, nämlich durch die Buße, welche der Taufe vorausgehen muß; und

---

an aequa. Sic, qui christianus est, sentit, ut mens propter peccatorum onus male habeat, et contra sentit, quam bene habeat, cum remedii in Christo certa est. Ver. et fals. Relig. comm. de christ. Relig. Vol. III. p. 198. ed. Schuler.

endlich indem er sich vornimmt, die Taufe zu empfangen, ein neues Leben zu beginnen und die Gebote Gottes zu halten (cap. VI.). Auf diese Disposition und Vorbereitung folgt dann die Rechtfertigung selbst, welche nicht blos Sündenvergebung ist, sondern auch Heiligung und Erneuung des innern Menschen durch freywillige Aufnahme der Gnade und Gaben. Die Formalursache der Rechtfertigung ist Gottes Gerechtigkeit, nicht wodurch er selbst gerecht ist, sondern wodurch er gerecht macht, womit der Mensch beschenkt in seinem Geiste erneut wird, und nicht blos für gerecht angesehen, sondern es in Wahrheit ist, und jeder nach dem Maaße, welches ihm der Geist gnädig zugetheilt, und gemäß eines jeden Disposition und Mitwirkung (c. VII.). So gerechtfertigt und Gottes Freund und Hausgenosse geworden, geht der Mensch von Tugend zu Tugend, und erneut sich von Tag zu Tag durch Beobachtung der Gebote Gottes und der Vorschriften der Kirche, und nimmt immer zu in der Gerechtigkeit durch Vollbringung der guten Werke mit und aus dem Glauben (c. X.).

Nach der socinianischen Ansicht wird zur Rechtfertigung Vertrauen auf Christi Verheißung und Fürbitte erfodert und Beobachtung seines Moralgesetzes. Auf Grund des moralischen Lebens folgt dann die Gerechtfertigung, die nicht mehr und nicht weniger ist, als das richterliche Freysprechen des Menschen durch Gott [1]).

Alle Väter nehmen an, daß die Gerechtigkeit und Gottwohlgefälligkeit in allen Menschen nicht gleich [2]), sondern einer Zu- und Abnahme in dieser Zeit fähig ist [3]) nach den ver-

---

1) *Socin.* de justific. (in Bibl. FF. Pol. T. I.) de fid. et opp. *Catech. Racov.* qu. 432. sq.

2) *Orig.* In Ecclesia licet omnes intra unam fidem contineantur, atque uno baptismate diluantur, non tamen unus omnibus atque idem profectus est. In Gen. Hom. II. n. 3. *Pacian.* ad Sympr. Epl. III. n. XXI. *Hier.* in Eccl. II, 7. etc.

3) *Clem.* Ὁ δὲ ἐν τῷ σώματι καθαρισμὸς τῆς ψυχῆς πρώτος οὗτός ἐστιν ἡ ἀποχὴ τῶν κακῶν· ἣν τινες τελείωσιν ἡγοῦν-

schiedenen Maaßen der Gnade des h. Geistes und der Verschiedenheit der Mitwirksamkeit des Menschen. Eben so lehren auch Alle, daß der Gerechtfertigte wieder sündigen, der Heiligungsgnade wieder verlustig werden[1]), und eben so daß der Gefallene durch die Buße wiederum hergestellt werden könne[2]). Daran hielten auch die Mittelalterlichen. Und wie klar die Schrift sich hiefür ausspricht, und wie sehr es der erleuchteten Vernunft eingehen muß, so war dieses dennoch nicht hinreichend, um jedem Widerspruch hiergegen vorzubeugen. Eine Unverlierbarkeit der Gerechtigkeit lehrte Jovinian[3]); Evagrius aus Pontus legte den Vollkommenen eine absolute ἀπάθεια zu[4]); einer vollkommenen Unsündigkeit hatten auch nach den Manichäern sich ihre

---

ται· καὶ ἐστιν ἁπλῶς τοῦ κοινοῦ πιστοῦ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος ἡ τελείωσις αὕτη· τοῦ δὲ γνωστικοῦ μετὰ τὴν ἄλλοις νομιζομένην τελείωσιν ἡ δικαιοσύνη εἰς ἐνέργειαν εὐποιΐας προβαίνει· καὶ ὅτῳ δὴ ἡ ἐπίτασις τῆς δικαιοσύνης εἰς ἀγαθοποιΐαν ἐπιδέδωκεν, τούτῳ ἡ τελείωσις ἐν ἀμεταβόλῳ ἕξει εὐποιΐας καθ' ὁμοίωσιν του θεοῦ διαμένει. **Str. VI, 7.** ***Lact.*** **Per hos gradus ad summum culmen justitia procedit: primus est virtutis gradus, malis operibus abstinere, secundus, etiam malis verbis, tertius, etiam cogitatione rerum malarum. Inst. VI, 13.** ***Fulgent.*** **ad Monim. II, 8.**

1) ***Herm.*** **Sim. IX, 17.** ***Clem.*** Τὸν δὲ αὖ κακίᾳ ἡσθέντα συνεῖναι οἷς εἵλετο συνεχώρησαν (αἱ ἐντολαὶ)· πάλιν δὲ αὖ τὴν βελτιουμένην ἑκάστοτε ψυχὴν εἰς ἀρετῆς ἐπίγησιν (ἐπίκτησιν) καὶ δικαιοσύνης αὔξησιν βελτίονα ἀπολαμβάνειν ἐν τῷ πάντι τὴν τάξιν, κατὰ προκοπὴν ἑκάστην εἰς ἕξιν ἀπαθείας, ἄχρις ἂν καταντήσῃ εἰς ἄνδρα τέλειον, τῆς γνώσεως τε ὁμοῦ καὶ κληρονομίας ὑπεροχὴν. **Str. VII, 2.** ***Fulg.*** **ad Monim. II, 8.**

2) ***Chrys.*** Μετὰ τὴν ἐσχάτην διαφθορὰν δυνατὸν πάλιν ἄνωθεν μορφωθῆναι τὸν χριστὸν ἐν ἡμῖν· οὐ γὰρ θέλει τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ὡς τὸ ἐπιστρέψαι καὶ ζῆν αὐτόν. **In Theod. laps. I. n. 8.**

3) ***Hier.*** **cont. Jov. l. I. p. 146. T. IV. P. II.** ***Mart. Aug.*** **Haer. LXXXII.**

4) ***Hier.*** **Epl. XLIII. ad Ctesiph. adv. Pelagg.**

sogenannten Auserwählten zu erfreuen[1]); die Priscillianisten glaubten, in ihrer Vollkommenheit derselben unbeschadet allen Ausschweifungen sich ergeben zu dürfen[2]). Gleicherweise lehrten auch die Messalianer, für die Vollkommenen sey nichts mehr Sünde[3]). Nicht anders meinten auch die Katharer[4]), Fraticellen[5]); daß die Liebe nicht verloren werden könne, lehrten Einige zur Zeit des Hugo von St. Victor, welcher sie **Sacram. l. II. P. XIII. c. XI.** widerlegt. Dasselbe behaupteten (1209) mehre von der Parthey des Amalrich von Bena (*Argentré* **I, 25.**). Die Unverlierbarkeit der Gerechtigkeit war einer von den Hauptartikeln in der Religionsansicht der Wiedertäufer. Hinwiederum lehrten die Reformatoren, daß eine Mehrung der Gerechtigkeit ungedenkbar sey.

Das Concil von Trient erklärte (**Sess. VI.**) einerseits den Zustand der Gerechtigkeit einer Steigerung durch die Gnade und treue Mitwirkung des Menschen fähig (**can. XXIV. cap. X.**), andererseits die Beharrung in der empfangenen Gerechtigkeit für etwas durch eine specielle Gnade Bedingtes (**can. XXII.**), mit Verwerfung der Vorstellung, als sey die Gerechtigkeit an und für sich unverlierbar und der Gerechtfertigte damit auch absolut unsündig[6]). Eben so sanctionirte auch das Concil von neuem die alte Lehre von der Herstellbarkeit des nach der Taufe Wiedergefallenen durch die Buße[7]).

---

1) ***Hier.*** **Epl. ad Ctesiph. cit.** Wie es um diese Unsündigkeit bestellt war, s. bey ***Aug.*** **Mor. Manich. II, 13. n. 29. 30. II, 19. n. 68. sqq.**

2) ***Hier.*** **ad Ctesiph.**

3) ***Timoth.*** **adv. Messal. (in *Cot.* Mon. E. Gr. T. III.)** ***Joh. Dam.*** **adv. Messal. (in *Cot.* Mon. E. Gr. T. I.)**

4) ***Trithem.*** **Chronic. Hirsaug. ann. 1163.**

5) ***Trithem.*** **Chronic. Hirsaug. ann. 1299.**

6) **Si quis hominem semel justificatum dixerit, amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse justificatum, aut contra, posse tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali dei privilegio . . . anathema sit. Can. XXIII.**

7) **Si quis dixerit eum, qui post baptisma lapsus est, non posse**

Wie sehr die Alten das Vertrauen auf Christus und die Hoffnung des Heiles lebendig zu halten suchen, so findet sich doch nirgend die Meinung ausgesprochen, daß der Mensch seines wirklichen Gnadenzustandes und seiner künftigen Seligkeit vollkommen gewiß seyn könne und müße. Auch die Scholastiker behaupten dergleichen nicht, sondern entwickeln im Gegentheil, wie dieser Gnadenzustand kein Object, Gegenstand einer sichern Erkenntniß seyn könne, da Gottes Thätigkeit, wodurch wir geheiligt werden, nicht mit vollkommener Gewißheit zu erkennen sey [1]). Nur muthmaslich laße sich der Gnadenzustand daraus entnehmen, daß man sich keiner Todsünde schuldig weiß, und des Vorsatzes, Gott nicht zu beleidigen, der Hochachtung des Göttlichen und respectiven Geringschätzung des Irdischen bewußt ist. Ganz abweichend hiervon behauptete Amalrich von Bena, Professor zu Paris, daß jeder dogmatisch glauben müße, er sey ein wirkliches Glied Christi [2]). Dieselbe Doctrin stellten die Reformatoren auf und mehr denn Alle machte Calvin die Wirklichkeit der Rechtfertigung der Einzelnen von der Zuversicht abhängig, mit welcher der Einzelne eben an die Wirklichkeit und Fortdauer seiner Gerechtigkeit glaubt [3]), wohingegen Luther und die Seinigen nur eine Gewißheit in Beziehung auf die Gegenwart, aber nicht in Beziehung auf die Zukunft, keine Gewißheit der Fortdauer foderte. Dagegen lehrte das Concil von Trient, der seligmachende Glaube bestehe nicht blos in

---

per dei gratiam resurgere, aut posse quidem, sed sola fide amissam justitiam recuperare sine sacramento poenitentiae, prout sancta Romana et universalis ecclesia a Christo domino et ejus apostolis edocta hucusque professa est, servavit et docuit, anathema sit Can. XXIX.

1) *Thom.* I, 2. qu. CXII. art. V.

2) *Guilhelm. Amoricus.* de vita et gest. Philipp. Aug. ad ann. 1209.

3) Egregia vero salutis fiducia nobis relinquitur, si ad praesens momentum nos esse in gratia conjectura morali aestimamus, quid in crastinum sit futurum, nescimus. Inst III, 2. n. 40.

dem Vertrauen, daß uns um Christi willen die Sünden vergeben sind (can. XII.). Niemand werde darum gerechtfertigt, weil er fest und gewiß glaube, er sey gerechtfertigt, und niemand sey darum nicht gerechtfertigt, weil er dieses nicht fest und gewiß glaube[1]), niemand habe, es sey denn durch Offenbarung, die volle Gewißheit der Existenz oder noch weniger die der Fortdauer der Heiligungsgnade.

Fortsetzung.

Vorbestimmung.

Den Glauben an eine Vorbestimmung finden wir bey den Vätern nirgend verläugnet. Dieselbe war zu bestimmt in der Schrift, namentlich von Paulus, verkündet, und ist in dem Begriff Gottes und seiner Ewigkeit zu klar enthalten, als daß bey einem Kirchlichen eine Verläugnung derselben denkbar gewesen wäre. Wenn die Aeltesten ganz einfach deren Wirklichkeit bekennen[2]), so findet sich doch schon sehr früh die Frage nach dem Wie und Warum der Vorbestimmung und deren Verhältniß zu den vorhergesehenen künftigen Thaten des Menschen, und da nehmen Irenäus und beynahe Alle an, daß Gott die zur Seligkeit vorbestimmt hat, deren künftige Verdienste er vorausgesehen hat[3]). Diese Vor-

---

1) Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa, anathema sit. can. XIII. Si quis dixerit, hominem a peccato absolvi ac justificari eo quod se absolvi ac justificari certo credat, aut neminem esse justificatum, nisi qui credat se esse justificatum, et hac sola fide absolutionem et justificationem perfici, anathema sit. c. XIV. Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, anathema sit. can. XVI.

2) *Clem.* I Cor. n. 38. *Polyc.* (in dessen Martyr. n. XIV.) *Clem.* Str. VII, 1.

3) *Justin.* Apol. I. n. 44. 45. Tryph. n. XVI. *Iren.* IV, 39. n. 4. *Orig.* in Rom. VIII, 28. *Eus.* in Ps. LVII, 8. *Hilar.*

stellung verwirft Augustin und behauptet, daß die Vorbestimmung nicht auf Grund der vorhergesehenen Verdienste Statt finde, sondern umgekehrt die Verdienste Statt finden auf Grund der Vorbestimmung; nicht, weil er vorsah, daß wir ihn erwählen würden, darum hat er uns erwählt, sondern weil er uns erwählt, darum sah er, daß wir ihn erwählen würden[1]). Dem h. Augustin folgt Fulgentius[2]) und seiner Ansicht huldigt auch das Concil von Valence (855) (c. III.) und Thomas (P. I. qu. XXIII. art. V.).

In der Idee der Vorbestimmung ist schon dies mit enthalten, daß die Vorbestimmten eine bestimmte Anzahl sind. Justin sagt, daß Christus zum Gericht kommen wird, wenn die Zahl der Vorbestimmten voll seyn wird (Apol. I. n. 45.) und will das Urtheil, ob dieser oder jener von der Zahl der Auserwählten ist, Gott anheimgestellt wißen (Tryph. LXIV.). Origenes spricht gleichfalls von einer bestimmten Anzahl derer, die das Heil erlangen (Num. Hom. I. n. 1.) und beruft sich zum Beweis auf *Ps.* CXLVII. (LXX), 4. und *Matth.* X, 30.; eben so Andere. Von dieser Anzahl der Vorbestimmten nehmen die Väter an, daß dieselbe sehr klein ist[3]). Denselben Vorstellungen begegnen wir bey den Mittelalterlichen. Thomas entwickelt, wie nicht nur eine bestimmte Zahl vorbestimmt ist (materialiter), sondern auch, daß diese und jene eben diese Zahl sind (formaliter) (P. I. qu. XXIII. art. VII.); auch nach ihm sind diese nur sehr wenige.

Prol. in Ps. und in Ps. LXIV. *Chrys.* in Matth. Hom. VI. n. 4. Cfr. in Rom. Hom. XV. n. 1. 2. *Ambrosiast.* in Rom. VIII, 28. Cfr. *Herm.* Quorum viderat deus puras mentes futuras, et servituros ei ex totis praecordiis, illis tribuit poenitentiam. At quorum aspexit dolum et nequitias et animadvertit ad se fallaciter reversuros, negavit iis ad poenitentiam regressum, ne rursus legem ejus nefandis maledicerent verbis. Pastor. l. III. sim. VIII. n. 6.

1) In Joh. XV, 16. Cont. duas epll. Pelag. II, 10. De Nat. et grat. c. VII. IX. Praedest. Sanct. c. XVIII.

2) Ad Monim. I, 21. de verit. praedest. et grat. dei. III, 1.

3) *Orig.* in Num. Hom. I. n. 1. *Chrys.* in Act. apost. Hom. XXIV. n. 4.

Wenn aber mehre Kirchlichen die Ansicht hegten, daß die Vorbestimmung zur Seligkeit ohne Rücksicht auf die vorgesehenen Verdienste Statt findet, so sind alle darin einstimmig, daß niemand anders, denn auf Grund seiner wirklichen Verwerflichkeit von Gott verdammt wird. Eine absolute Prädestination lag weit von dem Sinne sämmtlicher Kirchenlehrer, und dieselben weisen sogar die Meinung mit Abscheu zurück, als könne Gott einen Menschen für Vergehen strafen, die er vorgesehener Maaßen gewiß gethan haben würde, wenn er bey Leben geblieben wäre [1]), wogegen sich besonders stark Augustin ausspricht (de praedest. sanctor. und de dono persev. c. IX. n. 22.). Auch entwickeln die Väter vielfältig, wie Gottes Vorausschung des Bösen nicht dessen Ursache ist, sondern der Mißbrauch des freyen Willens des Menschen [2]). Uebrigens findet sich der Prädestinatianismus oder die Behauptung einer absoluten Prädestination sehr früh. Wenn Justin in Beziehung auf die Juden hin und wieder sagt, nur ein kleiner Theil, Rest und Ueberrest sey von Gott bestimmt zur rechten Kenntniß zu gelangen (Tryph. XXXII. LV. LXIV.), so kann dieses gemäß den anderweitig bekannten Grundsätzen Justins nicht so strenge gefaßt, kein eigentlicher Determinismus und Prädestinatianismus hier gefunden werden. Ein solcher findet sich aber bey den Gnostikern durch ihre Classification der Menschen in von Natur gute und böse [3]), wie sie bey den Valentinianern besonders vorkömmt,

---

1) *Theod.* Οὐκ ανέχεται ἐκ προγνώσεως κατακρίναι ὁ δεσπότης θεὸς. In Gen. qu. XXIV.

2) *Theod.* Οὐκ ἡ πρόγνωστις τοῦ θεοῦ τὸν φαραὼ πονηρὸν πεποίηκεν· ἀλλὰ τὸ μάλλον ἔσεσθαι προέγνω ὡς θεὸς. In Ps. LVIII, 4. *Theodor.* (Heracl.) Ἀψευδὴς ἡ τοῦ θεοῦ πρόγνωσις οὐκ ἀναγκάζουσα μὲν τοὺς ἀσεβεῖς εἰς ἀπιστίαν, προβλέπουσα δὲ μόνον καὶ προγινώσκουσα αὐτῶν τὴν ἐκ προαιρέσεως ἀπείθειαν. In Joh. XII. (in catena). Cfr. *Isidor. Pelus.* l. I. Epl. LVI.

3) *Iren.* I, 8. n. 2. *Tert.* Valent. XXIX. *Clem.* Str. II, 3. V, 1. *Epiph.* Haer. XXXII, 5.

und die Classification in Gläubige und Ungläubige, wie sie Basilides aufstellt[1]). Weiter berichtet Origenes, daß Einige zu seiner Zeit einem förmlichen Prädestinatianismus sich ergaben.

Die spätern Prädestinatianer lehnen sich sämmtlich an Augustin an, dessen ächte Schüler zu seyn sie meinen und vorgeben. So entwickelte sich durch Mißverständniß seiner Gnadenlehre der Prädestinatianismus in dem Kloster von Hadrumetum in der Byzazener Provinz in Afrika (um 429)[2]); eben so zeigte sich derselbe im südlichen Frankreich, wo Prosper und Hilarius, und von diesen aufgefordert, Augustin und Cölestin denselben zu dämpfen suchten (*Sirm.* **Hist. Praed. c. II. III.**). Denselben erneuerte der Presbyter Lucidus, welcher, von dem Concil von Arles (475) verdammt und von Faustus von Riez bekämpft[3]), retractirte und das von letzterm redigirte Bekenntniß unterschrieb[4]). Diese Rich-

---

1) S. *Clem.* **Str. II, 3.**, welcher dagegen bemerkt: Οὐκέτ' οὖν προαιρέσεως κατόρθωμα ἡ πίστις· εἰ φύσεως πλεονέκτημα· οὐδὲ ἀμοιβῆς δικαίας τεύξεται, ἀναίτιος ὢν ὁ μὴ πιστεύσας, καὶ οὐκ αἴτιος ὁ πιστεύσας· πᾶσα δὲ ἡ τῆς πίστεως καὶ ἀπιστίας ἰδιότης καὶ διαφορότης οὔτ' ἐπαίνῳ οὔτε μὲν ψόγῳ ὑποπέσοι ἄν, ὀρθῶς λογιζομένοις, προηγουμένην ἔχουσα τὴν ἐκ τοῦ τὰ πάντα δυνατοῦ φυσικὴν ἀνάγκην γενομένην· νευροσπαστουμένων δὲ ἡμῶν, ἀψύχων δίκην φυσικαῖς ἐνεργείαις etc. **Cfr. V, 1.**

2) *Aug.* **retr. II, 66. 67.** *Prosp.* **Epl. ad Aug.** *Hincmar.* **de praed. cont. Gottsch. c. I. Epl. ad Nicol.** *Sirmond.* **Hist. Praedest. c. I.**

3) **Anathema illi, qui per dei praescientiam in mortem deprimi hominem dixerit. Item anathema illi, qui dixerit, illum, qui periit, non accepisse ut salvus esse posset . . . . Item anathema illi, qui dixerit, quod vas contumeliae non possit assurgere, ut sit vas in honorem. Item anathema illi, qui dixerit, quod Christus non pro omnibus mortuus sit, nec omnes homines salvos esse fecit. Epl. ad Lucid.**

4) Er sprach darin Anathema dem: **qui dicit post primi hominis lapsum ex toto arbitrium voluntatis extinctum; qui dicit, quod Christus dominus salvator noster mortem non pro omnium salute**

tung zu vertreten, schrieb ein Anonymus eine Schrift unter Augustins Namen (*Gall.* X, 377.), die von einem gleichfalls Unbekannten (Primasius von Hadrumetum?) sogleich widerlegt wurde (*Gall.* X, 381. sq.). Im Mittelalter trug den Prädestinatianismus als ächt Augustinische Lehre vor der Mönch Gottschalk[1]). Gegen ihn erklärten sich die Synoden von Mainz (848) unter Rabanus Maurus und zu Chiersy (849) unter Hincmar von Rheims und zu Valence (855). Hincmar bemerkt, daß wie die ältern, so auch die neuern

---

susceperit; qui dicit, quod praescientia dei hominem violenter compellat ad mortem, vel quod dei pereant voluntate, qui pereunt; qui dicit, quod post acceptum legitime baptismum in Adam moriatur, quicunque deliquirit; qui dicit, alios deputatos ad mortem, alios ad vitam praedestinatos; qui dicit, ab Adam usque ad Christum nullos ex gentibus per primam dei gratiam, id est per legem naturae, in adventum Christi fuisse salvatos, eo quod liberum arbitrium ex omnibus in primo parente perdiderint; qui dicit, patriarchas atque prophetas vel summos quoque sanctorum etiam ante redemptionis tempora in paradisi habitatione deguisse. (in *Basn.* Thes. monum. I, 334.)

1) *Gottschalc.* Sic etiam propemodum diabolo et angelis ejus et omnibus quoque reprobis hominibus perennem merito praedestinasti poenam, et eos similiter praedestinasti ad eam, quia nimirum sine causa et ipsis praedestinasses mortis perpetuae poenam, nisi et ipsos praedestinasses ad eam. Confessio prolixior. (in *Mauguin.* Vindic. praedestin. et gratiae T. I. p. 9.) Dann wiederum: Quos praescisti per ipsorum propriam miseriam in damnabilibus perventuros esse peccatis, illos profecto tanquam justissimus judex praedestinasti ad interitum juste ac merito satis (ibd. p. 13.). *Scot. Erig.* Justorum omnium, ut ipse (*Gottsch.*) adstruit, inevitabilis effectivaque causa constituta est in praedestinatione una, impiorum similiter in altera in tantum, ut nemo nisi necessitate immutabili unius neque ad justitiae meritum, neque ad finem ejus vitam scilicet aeternam possit pervenire. De Praed. I. n. 4. *Hincmar.* Dicit (Gothescalcus) ita geminam esse dei praedestinationem, ut sicut deus quosdam ad vitam aeternam, ita quosdam praedestinaverit ad mortem aeternam. Epl. ad Egilon. AE. (Opp. II, 290.) Cfr. alia Epl. ad Eund. ibd. 293. und de Praedest. c. II.

Prädestinatianer sich sämmtlich eine Verwechslung der Vorsehung (praevisio) mit der Vorbestimmung zu Schulden kommen laßen (de Praedest. Epilog. c. II.). Scotus Erigena suchte sogar die formelle Identität des Willens und Wissens in Gott speculativ nachzuweisen (de praedest.) und darauf seinen Prädestinatianismus zu gründen, von Gottschalk aber wich er darin ab, daß er nur Eine Prädestination für die Guten wie für die Bösen annahm eben auf Grund der Einheit des göttlichen Seyns (de Praed. Epilog. n. 3.) und des göttlichen Willens (de Praedest. c. II. n. 1.).

Den Prädestinatianismus finden wir später bey Wiclef (trial. I, 14. II, 7—9. 24.), Huß, Johann von Wesel, am stärksten ausgebildet und ausgesprochen aber bey Calvin. Nach ihm ist ein Theil der Menschen von Ewigkeit zum ewigen Leben, der andere zur ewigen Verdammniß vorbestimmt [1]). Weil er will, darum macht er die Einen selig, und weil er es so will, verdammt er die Andern, einen andern Grund als diesen seinen Willen gibt es nicht [2]). In diesem Willen liegt auch der Grund der Sünde Adams und des Verderbens unsers Geschlechtes [3]). Wenn aber gleich der Mensch nur durch Gottes Beschluß und Anordnung in die Sünde fällt, so ist Er dennoch nicht Urheber der Schuld der Sünde [4]) und die Sünder werden mit vollem Rechte ewig gestraft. Um sie recht strafbar zu machen, erweckt Gott in den Verworfenen einen gewißen Glauben und ein Gefühl der Rechtfertigung, nur, um sie dadurch unentschuldbarer zu machen (inst. III, 2. n. 11.). Dieselben Ansichten verfocht Beza, auch gingen dieselben in mehre reformirte Bekenntniße über, wie in das französische (c. XII.), belgische (c. XVI.). Eine feyerliche

---

1) Inst. III, 21. n. 5 sq. De aeterna dei Praedest. adv. Pigh. (ed. Amstel. T. VIII.)

2) Inst. III, 22. n. 11. 23. n. 4.

3) Inst. III, 23. n. 7. De aeterna dei Praed. adv. Pigh.

4) De aetern. dei Praedest. adv. Pigh. p. 643.

Sanction erhielten sie auf der Dordrechter Synode[1]) und durch die Verwerfung des von Amyrault gelehrten Universalismus in der helvetischen Consensformel (n. XIII.). In einer mildern Form begegnen uns dieselben in dem ersten helvetischen (c. X.), englischen (art. XVII.), schottischen (art. VIII.) Bekenntniße, der Thorner Erklärung (c. IV.), und ganz verworfen hat sie das Märkische Bekenntniß (art. XV. cfr. XIV.). Dagegen erklärte das Concil von Trient sich dafür, daß Allen von Gott die Rechtfertigungsgnade gegeben werde, und niemand davon ausgeschloßen und zum Bösen vorbestimmt sey[2]); eben so, daß niemand, um gerechtfertigt zu seyn, glauben müße, daß er zu den Vorbestimmten gehöre[3]).

Trotz dieser neuen feyerlichen Entscheidung der Kirche gegen den Prädestinatianismus, wodurch die früher über denselben schon ergangenen Urtheile feyerlich bestätigt wurden, glaubte dennoch Jansenius in demselben nur die ächte Augustinische Doctrin und altkatholische Lehre erkennen und für dessen Rehabilitation alles thun zu dürfen. Nach ihm hat Gott beschloßen, einige Wenige aus der durch Adams Sünde in das Verderbniß gestürzten und verdammten Masse herauszuziehen, die übrigen darin zu belaßen. Die erstern werden durch die Gnade und himmlische Lust mit unwiderstehlicher Macht zu Gott gezogen, die letztern bleiben der Gnade beraubt, der Sünde und der Hölle verfallen.

---

1) Quod autem aliqui in tempore fide a deo donantur, aliqui non donantur, id ab aeterno ipsius decreto provenit . . . . secundum quod decretum electorum corda, quantumvis dura, gratiose emollit et ad credendum inflectit, non electos autem justo judicio suae malitiae et duritiae relinquit. C. I. art. VI.

2) Si quis justificationis gratiam nonnisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum, anathema sit. Sess. VI. can. XVII.

3) Si quis dixerit, hominem renatum et justificatum teneri ex fide ad credendum, se esse in numero praedestinatorum, anathema sit. C. XV.

Cap. VI.

Sakramente.

Nach dem Glauben der Kirche ist die Gnade Christi zur Heiligung des Menschen durch bestimmte, von Christus dazu eingesetzte Zeichen, welche zugleich Ursachen sind, in Alle und Jede zu vermitteln. Diese concreten Heiligungsmittel werden bey den Griechen gewöhnlich μυστήρια[1]), bey dem Mysteriosophen Dionys auch ἱεραρχικαὶ τελεταὶ (**Hier. E. c. III. n. 1.**), ἱεραρχικὰ σύμβολα (ibd.) genannt. Das Wort **sacramentum**, dessen sich die Lateiner bedienen, bedeutet bey den Profanen bald das von den rechtenden Partheyen bey dem **pontifex maximus** deponirte Geld, welches der einbüßte, welcher den Proceß verlor (*Varro.* **ling. lat. l. IV.**), bald hinwiederum den Soldateneid, weil die Leistenden im Falle des Meineides der Rache der Götter verfallen waren (**caput sacrabatur**) (*Veget.* **de re mil. II, 5.**). Die Väter bezeichnen aber damit bald die Religion überhaupt[2]), oder die christliche insbesondere[3]), wie es bey Tertullian öfter der Fall ist, bald gebrauchen sie es im Sinne Geheimniß[4]), wie Lactantius, bald in der Bedeutung von Symbol, Typus, so besonders Augustin[5]), bald in der engeren, jetzt allgemein recipirten Bedeutung, nämlich der von Christus eingesetzten wirksamen Gnadenzeichen[6]).

---

1) *Isidor.* (Pelus.) l. III. Epl. CCCXL. *Chrys.* in Act. apost. Hom. I. n. 7.

2) Judaicum sacramentum (*Tert.* Apol. XIX.), christianum sacramentum (*Tert.* Prax. XXX.), fidei sacramentum (*Tert.* Pudic. c. XIX.), arcana sacramenta haereticorum (*Tert.* Scorp. X.). *Lact.* Judaicae religionis sacramenta. Inst. IV, 8.

3) *Tert.* Pudic. c. XIX.

4) Sacramentum verae Religionis. *Lact.* Inst. div. I, 1. Cfr. II, 3. II, 16. IV, 18. Profani sacramenti signum. *Jul. Firmic. Matern.* error. profan. Relig. c. XXI.

5) *Aug.* C. D. VII, 32. Ver. Relig. XVII. n. 33. 34. Peccat. mer. et rem. II, 26. n. 42.

6) Sacramentum aquae. *Tert.* Bapt. c. XI. Sacramentum eucha-

Eine Definition des Sakraments hat zuerst Augustin versucht[1]), welche auch der Substanz nach von den Spätern beybehalten worden ist[2]). Dieselben entwickeln auch, wie zum Sakrament dieses gehört, daß es zum Zweck der Gnadenbedeutung und -bewirkung von Christo speziell und stabil, nämlich für alle Zeiten eingesetzt seyn müße, wonach sie auch die in der Schule aufgeworfenen Fragen erledigten, ob die Fußwaschung und das Martyrium, die Anhauchung der Apostel u. s. w. nicht als Sakrament betrachtet werden können. Die Existenz der Sakramente in der Kirche und deren Einsetzung von Anfang und durch den Gründer der Kirche selbst, galt den Alten als eine über jede vernünftige Anfechtung erhabene Thatsache, so wie deren Zweckmäßigkeit ihnen mit der göttlichen Institution von vornherein gewiß war, übrigens war in dem großen Sakrament der Menschwerdung schon ein großes Vor- und Beyspiel aller übrigen Sakramente gegeben. Wie passend für Gottes Absicht und

---

ristiae. *Tert.* cor. mil. III. Marc. IV, 34. Sacramentum calicis. *Cyp.* Epl. LXIII. Sacramentum altaris. *Aug.* C. D. X, 6.

1) Invisibilis gratiae visibilis forma. Doct. Christ. II, 1. Rerum occultarum sacrata et evidentia signa. Pecc. orig. XL. Sacrae rei signum. C. D. X, 5. In Lev. qu. LXXXIV.

2) *Abael.* Sacramentum est visibile signum invisibilis gratiae. Epitom. Theol. Christ. c. I. Invisibilis gratiae visibilis species. c. XXVIII. *Petr. Lomb.* Sacramentum proprie dicitur id, quod ita est signum gratiae dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Sent. IV. dist. I. Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma. Ibd. *Hug. S. Vict.* Sacramentum est materiale elementum extrinsecus oculis suppositum, ex institutione significans, ex similitudine repraesentans, ex sanctificatione aliquam gratiam invisibilem conferens. Sacr. l. I. P. IX. c. II., wozu *Bonavent.* Compend. theol. verit. VI, 2. bemerkt: Tria hic tanguntur, quae sunt de ratione sacramenti stricte et proprie sumpti. Primum est naturalis similitudo, ex qua habet aptitudinem significandi; secundum est actualis institutio, ex qua habet ordinem determinatum respectu hujus significati; tertium est spiritualis sanctificatio, ex qua habet virtutem efficiendi illud significatum.

des Menschen Natur die äußerliche Erscheinung Gottes als Menschensohn war, so mußte jedem auch die äußerliche Erscheinung der Gnade und die Sichtbarkeit des Actes der Theilnahme an ihr in aller Weise congruent bedünken. Dagegen mußten die Sakramente vom Standpuncte des Pseudospiritualismus und Dualismus aus betrachtet, ganz entschieden verworfen werden; und das thaten auch ein Theil der Gnostiker, namentlich eine Fraction der Markosier[1]), so wie die Ascrodutitenparthey[2]), welche ihre Ansicht ausdrücklich damit motivirten, daß die übersinnlichen Mysterien nicht im Sinnlichen vollbracht werden dürfen. So behaupteten auch die in einem einseitigen Spiritualismus und Ascetismus befangenen Messalianer, außer dem Gebete des Herrn sey alles nichtig und ohne Bedeutung für das Heil[3]). Gegen die Sakramente erklärten sich im Mittelalter die Katharer[4]), Albigenser[5]), Fratizellen[6]), Begharden[7]), Arnold von Villanova[8]).

---

1) Dicunt, non oportere inenarrabilis et invisibilis virtutis mysterium per visibiles et corruptibiles perfici creaturas. *Iren.* I, 21. n. 4.

2) *Theod.* H. F. I, 10. *Timoth.* de recept. Haeretic. cap. de Ascodrugit. in *Cot.* Mon. E. G. III, 377.

3) *Epiph.* Haer. LXXX. *Theod.* H. F. IV, 11. H. E. IV, 10. *Joh. Dam.* adv. Messal. (in *Cotel.* Mon. E. Gr. T. I.) *Timoth.* adv. Mess. (in *Cot.* M. E. G. T. III.) *Harmenopul.* de sect. XVIII. *Euthym. Zigab.* Victor. de Mess. anathem. VII. X. XI.

4) *Rayner.* Quod omnia sacramenta ecclesiae, videlicet quod sacramentum baptismi et matrimonii et caetera sacramenta nihil prosunt ad salutem. Summa adv. Catharos.

5) *Petrus* (Vall. Cern.) hist. Albig. (in *du Chesne* Script. Rer. Franc. T. V.) *Guilhelm. de Podio.* Laurent. Chronic. (ibd.) *Argentré* coll. judicior. I, 73.

6) Vita Joh. XXII. in *Balaz.* vitt. Papp. Avenion. T. I. p. 117.

7) *Trithem.* Chron. Hirsaug. ann. 1311. *Clem. V.* (in *C. Vienn.* 1311.) *Joh.* XXII. Epl. ad Joh. Epp. Argentor. (in *Bal.* VV. PP. Aven. T. II. p. 437.) *Conc. Colon.* (1306.) c. III.

8) *Nat. Alex.* H. E. sacc. XIV. c. IV. art. XII. n. 1.

Die Congruenz der Einsetzung der Sakramente haben die Scholastiker auch wiederum nach den von Augustin schon gegebenen Fingerzeigen sehr schön entwickelt[1]). Diese Einsetzung congruirt der Barmherzigkeit durch die Erlaßung von Schuld und Strafe, der Gerechtigkeit durch Demüthigung des Menschen, der Weisheit, indem das Sinnliche zur Heiligung dient, wie durch selbes auch die Sünde gekommen ist, indem weiter das Sinnliche den Sinnlichen zur Belehrung angewendet wird, indem endlich die Demuth des Geistes geübt wird, welcher dem Sichtbaren und Körperlichen also zu seinem Heile untergeben wird.

Anlangend die Wirksamkeit der Sakramente, so wurde diese allzeit für eine wahre gehalten, dieses als im Begriff des Sakramentes enthalten betrachtet, daß selbes kein bloßes Zeichen der Gnade ist, sondern dieselbe nach göttlicher Institution bewirkt. Wenn die meisten Scholastiker[2]) und namentlich die Thomisten die Sakramente als physische Ursachen der Gnade erfaßt wißen wollten, so glaubten die Scotisten annehmen zu dürfen, daß die Sakramente sich nur als moralische Ursachen, als Gründe verhalten, wodurch Gott bewogen wird, die Gnade zu wirken.

Daß die Sakramente nicht hin und wieder, und wie die Schule sich ausdrückt per accidens, die Gnade wirken, sondern, um wieder mit der Schule zu reden, per se, nämlich, gemäß der Absicht Gottes und der von ihm an die Sakramente geknüpften Kraft, allzeit ihre bestimmte Gnadenwirksamkeit äußern, wofern der Mensch nur selbst kein Hinderniß setzt: diesem Glauben begegnen wir bey den Alten, wie bey

---

1) *Alex. Alens.* P. IV. qu. V. memb. III. *Albert. M.* in Sent. IV. dist. I. art. I. *Thom.* P. III. qu. LXI. art. I. Sent. IV. dist. I. qu. I. art. II. Gent. III, 110. *Bonav.* Sent. IV. dist. I. art. I. qu. I. Brevil. P. VI. c. I. *Scot.* Sent. IV. dist. I. *Richard.* Sent. IV. dist. I. art. II. qu. I.

2) *Alex. Alens.* P. IV. qu. V. memb. III. art. IV. *Thom.* P. III. qu. LXII. art. V. Sent. IV. dist. I. qu. I. art. IV. *Bonav.* Sent. IV. dist. I. art. I. qu. IV.

den Mittelalterlichen, welche die alte Ueberzeugung in strengere begriffliche und sprachliche Fassung brachten. Von den alttestamentlichen Sakramenten im Gegensatz zu den neutestamentlichen behaupteten die Scholastiker, daß jene eben nicht per se Gnade hervorbringen[1]). Hugo von St. Victor sagt, die Sakramente der ersten Zeit seyen wie Schatten gewesen, die der mittlern Zeit wie Bilder und Figuren, die der letzten Zeit, nämlich der Gnade, wie Körper, welche die Gnade und Wahrheit enthalten, welche sie durch ihre Bedeutung darstellen (Sacr. l. I. P. VIII. c. XII.).

Diese eigenthümliche Natur der christlichen Sakramente und ihre Differenz von den jüdischen wurde von den Reformatoren je nach ihrer mehr oder minder entschiedenen und consequenten Opposition gegen die alte Kirche und deren Grundlage bald bestimmter, bald weniger bestimmt verläugnet. Zwingli erklärte die Sakramente unbedingt für bloße und leere Zeichen und Ceremonieen[2]), denn äußerliche Elemente, sagt er, können unmöglich die Seele irgendwie berühren, und reinigend auf sie einwirken. Mit ihm stimmen in diesem Theile überein die Wiedertäufer[3]). Sehr innig schließen sich dem Zwingli an Bullinger (de Ep. Instit. II, 6.) und Oekolampadius (Epl. ad *Zwingli* und Com. in Jesai. oft). Es nähert sich dieser Ansicht Calvin, nach welchem die Sakramente als Abzeichen der christlichen Gemeinschaft, Auffoderungen zum Danke und Darstellungen der göttlichen Gnade zu fassen

---

1) *Alex. Alens.* P. IV. qu. I. memb. IV. *Thom.* P. III. qu. LXII. art. III. Sent. IV. dist. I. qu. I. art. V. *Bonav.* Sent. IV. dist. I. art. I. qu. V., wo er auch den Hugo von St. Victor, welcher die Sacramente des A. T. mit denen des N. zu coordiniren scheint, mit dem Magister sententiarum auszusöhnen sucht.

2) Vera et falsa Relig. c. de Sacram. vol. III. ed. *Schul.* et *Schulth.* p. 229 sq. Cfr. teutsche Werke. II. Bd. II. Abtheil. S. 238.

3) Melanchthon Unterricht wider die lere der Widderteuffer in Luthers Werken. Wittenberg. 1569. II. Th. S. 249. Justus Menius der widerteuffer lere widerlegt. (ibd. S. 265.)

sind[1]). Für bloße Zeichen erklärt sie Luther, welcher auch die alttestamentlichen Sakramente mit den neutestamentlichen in eine Linie setzt und von keinem Unterschiede zwischen denselben irgend etwas wißen will[2]), indeß die lutherischen Bekenntnißschriften wegen der Schwarmgeister sich bey weitem vorsichtiger aussprechen[3]). Schwenkfeld konnte sie nach seiner ganzen Richtung für nichts denn bloße Zeichen halten (**Epl. LXXIII. LXXIV. etc.**), und den Quäkern wollten sie nach ihrem abstracten Spiritualismus als ein förmlicher Rückschritt ins Judenthum und Heidenthum vorkommen. Wie der Mysticismus der Quäker, so litt auch der Naturalismus der Socinianer[4]) und Arminianer[5]) keine Anerkennung der Sakramente als solcher im Sinne der alten Kirche.

---

1) **Sunt quidem et hic sacramentorum fines, ut notae et tesserae sint christianae professionis et societatis sive fraternitatis, ut sint ad gratiarum actionem incitamenta, et exercitia fidei ac piae vitae, denique syngraphiae ad id obligantes. Sed hic unus inter alios praecipuus, ut per ea nobis gratiam suam testetur deus atque repraesentet atque obsignet. Tract. de re sacramentaria. n. 7. Cfr. Inst. IV, 14. n. 1. 12.** *Conf. Helv.* **(I.) c. XIX.** Daß Gott durch die Sakramente wirkt *Conf. Gallic.* **c. XXXIV.** *Anglic.* **c. XXV.**, daß sie keine bloße und leere Zeichen sind *Conf. Scot.* **c. XXI.**, für bloße Zeichen nehmen sie *Catech. Heidelb.* **n. 66.** *Catech. Genev.* **art. de Sacram.**

2) **Fieri non potest, ut sacramenta nova differant ab antiquis sacramentis. Capt. Bab. T. II. Jen. f. 286. Ita nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem justificationis, seu esse ea signa efficacia gratiae. Haec enim omnia dicuntur in jacturam fidei. Ibd. 287.**

3) *Conf. Aug.* **Docent, quod sacramenta instituta sint non modo, ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis dei erga nos ad excitandum et confirmandum fidem in his qui utuntur proposita. art. XIII.** *Apol.* **Sacramentum est caeremonia vel opus, in quo deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa caeremoniae gratia. art. XII. n. 17.**

4) *Catech. Racov.* **qu. 333. Quae vero sunt praecepta domini, ut vulgo vocant, ceremonialia? Respons. Est unum duntaxat, coena nempe domini.** S. *Socin.* **disput. de bap. aq. und de coen. domini.**

5) *Conf. Remonst.* **c. XXXIII.**

Die Frage, ob die Gnadenwirkung des Sakraments nicht von der Subjectivität des Ausspenders irgend bedingt und nach dessen Unwürdigkeit gehemmt und aufgehoben wird, mußte folgerecht auf das entschiedenste verneint werden[1]). Chrysostomus bemerkt, wie die Würde der Gnade solche vom ausspendenden Subject unabhängige Wirksamkeit nothwendig fodere (**In Matth. Hom. L. n. 3.**), und Gregor von Nazianz gebraucht recht sinnig und treffend das Gleichniß eines goldenen und eisernen Siegels mit demselben Bildniße des Königs, deren Abdrücke im Wachse keinen Unterschied blicken lassen (**Or. XL.**). Augustin erinnert, daß anders der Mensch um seine Hoffnung gebracht (**cont. lit. Petil. I, 4. n. 3.**), Gott als einzige Hoffnung geläugnet (**Ibd. I, 3. n. 4; 6. n. 7.**) würde. Optatus von Mileve hebt das hervor, wie der Mensch nur Diener, und das Sakrament durch sich heilig sey[2]). Dieselbe Lehre verfechten die Mittelalterlichen und veranschaulichen sie mit vielen, mitunter naiven Analogien. Pilichdorf sagt, eine Rose sey gleich roth in der Hand eines Kaisers und in der eines schmutzigen Weibes, ein Stall werde so gut mit einer eisernen und rostigen, als mit einer goldenen und mit Edelsteinen besetzten Gabel gesäubert, Gott habe nicht durch einen weisen Schwan, sondern einen schwarzen Raben dem Propheten Elias sein Brod bringen lassen (**adv. Waldens. c. XVII**). Ein schmutziger und böser Bauer, sagt Bona-

---

1) *Greg. Naz.* **or. XL.** *Chrys.* **in Matth. Hom. L. n. 3.** *Isid.* Οὐδὲν παραβλάπτεται ὁ δεχόμενος, εἰ καὶ ὁ διδοὺς ἀνάξιος εἶναι δοκοίη, οὐδὲ τὰ ἄχραντα χραίνεται μυστήρια, εἰ ὁ ἱερεὺς πάντας ἀνθρώπους εἰς κακίαν παρελάσειεν. **L. III. Epl. CCCXL. Cfr. l. I. Ep. CXX. l. II. Epl. XXXVII.**

2) **Cum ergo videatis, omnes, qui baptizant, operarios esse non dominos et sacramenta per se esse sancta, non per homines, quid est, quod vobis tantum vindicatis? Quid est, quod deum excludere a muneribus suis contenditis? Concedite deo praestare, quae sua sunt. Schism. Donat. V, 4.**

ventura, sáe so gut, wie ein sauberer und guter (sent. IV. dist. V. art. II. qu. I.), und wäre niemand von dem wirklichen Empfang des Sakraments gewiß, wenn dessen Gültigkeit von dem innern Zustande des Ausspenders abhinge[1]).

Von dem Glauben des Ausspenders ließen die Gültigkeit des Sakraments bedingt seyn die alten Gegner der Häretikertaufe, ferner die Novatianer, eben so ließen von der Pietät des Ausspenders die Wirksamkeit des Sakraments bedingt seyn die Donatisten, welche die Ordinationen des Felix von Aptungi anzuerkennen sich weigerten, weil er ein Traditor sey. Aber besonders häufig und hartnäckig zeigte sich diese Meinung im Mittelalter. Sie kömmt vor bei Arnold von Brescia und dessen Anhängern[2]), Tanchelm (1110)[3]), den Waldensern[4]), kehrt wieder bey Wikliffe[5]), darnach bey Johannes Huß[6]), welcher sich jedoch nicht gleich bleibt, denn einmal sagt er, daß die Gültigkeit der Taufe von der Subjectivität

---

1) Securitas salutis id exigit, ut res sic fiat, ut in dubium non cadat et nullus est, qui certus sit de bonitate et credulitate dispensatoris, et idem ipse non est certus de se, utrum odio vel amore dignus sit: ideo si sacramenta tantum dispensari solum possunt a bonis, nullus esset certus de susceptione sacramenti, et sic oporteret semper iterari, et sic malitia unius praejudicaret alienae saluti. Breviloqu. P. VI. c. V.

2) *Bonacurs.* vit. Haereticor. de Arnaldistis. c. I. (in *D'Achery* Spicil. T. I. p. 214. ed. *de la Barre.*) *Argentré* coll. judic. I, 28. Cfr. Anonym. tract. adv. Alberonem (Arnaldist.) (in *Martene* Thes. Vett. monum. T. IX. p. 1252.)

3) *Argentré* collect. judic. de nov. error. T. I. p. 11.

4) De sacramento eucharistiae dicunt, quod sacerdotes in mortali non possint conficere: item quod transsubstantio non fiat in manu indigne conficientis, sed in ore digne sumentis. *Reiner* cont. Waldens. c. V. De sacramento poenitentiae dicunt, quod nullus possit absolvï a malo sacerdote .... quod confitendum sit potius bono laico, quam malo sacerdoti. Ibd.

5) Art. IV. Si episcopus vel sacerdos est in peccato mortali, non ordinat, nec conficit, nec consecrat, nec baptizat.

6) *Argentré* collect. judicior. de nov. error. T. I. p. 168.

ihres Ausspenders nicht berührt wird (de decimis P. III.), und gleich darauf sagt er wieder, daß ein unwürdiger Ausspender nicht ordinirt, consecrirt u. s. w., und gleich darauf wieder, daß er nicht sie würdig (digne) administrirt, und ebendaselbst (de decimis P. III.) an der Ueberschrift behauptet er, daß der Bischof, welcher in dem Zustand der Todsünde sich befindet, kein Bischof ist, und seinen Beweis führt er so: ein Bischof in Sünde ist kein Priester vor Gott, also auch nicht vor uns (de decimis P. III.). In dem Tractat de corpore et sanguine domini[1]), welchen er im Kerker schrieb, erklärt er förmlich (c. II.), daß er nie von der subjectiven Würde des Ausspenders das Sakrament abhängig gemacht habe. Dagegen machten die Reformatoren nicht von der subjectiven Dignität des Ausspenders[2]), aber von dem subjectiven Zustande, von dem Glauben des Empfängers[3]) die Wirksamkeit und Wirklichkeit des Sakraments abhängig, was namentlich die Lutherischen thun, welche darum auch in den Unmündigen einen actuellen Glauben annehmen[4]). Dagegen entschied das Concil von Trient für die Objectivität der Sakramente kraft ihrer Institution und Wirklichkeit, und wie es deren Unabhängigkeit von dem subjectiven Zustande des Ausspenders auf Neue[5]) aussprach, so verwarf es auch die Ansicht, wonach von dem speciellen Glauben des

---

1). In Hist. et monum. Joh. Huss. T. I.

2) *Conf. Aug.* P. I. art. VIII. *Apol.* art. IV. *Conf. Helvet.* I. c. XVIII.

3) *Luther.* capt. Babyl. T. II. p. 286. ed. Jen. Cat. maj. P. IV. de baptism. n. 29. sq. *Conf. Aug.* art. XIII. *Apol.* art. III. n. 155. sq.

4) *Luther.* Cat. maj. P. IV. n. 35. Adv. Cochl. T. II. fol. 601. ed. Jen.

5) Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum, anathema sit. Can. XII.

Empfangenden die Gnade des Sakraments bedingt seyn soll, welches kurz und bestimmt auszudrücken das Concil die seit dem dreizehnten Jahrhundert in der Schule gebrauchte, dem Begriffe genau entsprechende Formel ex opere operato [1]) adoptirte, worüber sich bey den Protestanten höchst eigene Ansichten finden [2]).

Als der eigentliche Vollbringer und Ausspender der Sakramente ist allzeit Gott selbst, näher Christus; der Mensch aber, näher der Priester, immer nur als dessen Organ angesehen worden. Pacian sagt: «Ob wir taufen, oder zur Buße anhalten, oder den Büßenden Verzeihung gewähren, durch Christus (**Christo auctore**) thun wir dies. Sieh nur zu, ob Christus dieses kann, ob Christus dieses gethan hat.» (**Ad Sympr. Epl. III. n. VII.**).

Nicht anders lehrte Athanasius [3]), Ambrosius [4]), Augustin [5]), Chrysostomus [6]), Isidor von Pelusium [7]). Gott ist es und Christus, der tauft [8]), losspricht [9]), ordinirt [10]),

---

1) **Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit. Sess. VII. can. VIII.**

2) S. *Calvin.* **Inst. IV, 14. n. 26.** *Chemnit.* **exam. C. Trid. P. II. p. 93.** Marheinecke Symbolik. III, 126.

3) **De com. essent. Patr. Fil. et Sp. S. n. 40.**

4) **De myst. V. n. 27. Sacram. II, 5. n. 14. Epl. LXIII. n. 58.**

5) **Cont. Crescon. II, 21. n. 26. Cont. liter. Petil. II, 37. n. 88.**

6) **De Pentec. Hom. I. n. 4. In II Timoth. Hom. II. n. 4. In Matth. Hom. L. n. 3.**

7) **L. III. Epl. CCCXL.**

8) *Aug.* **Crescon. II, 21. n. 26.**

9) *Pacian.* **Sympron. Epl. III. n. VII.**

10) *Chrys.* Ἡ χεὶρ ἐπίκειται τοῦ ἀνδρός· τὸ δὲ πᾶν ὁ Θεὸς ἐργάζεται καὶ ἡ αὐτοῦ χείρ ἐστιν ἡ ἁπτομένη τῆς κεφαλῆς τοῦ χειροτονουμένου, ἐὰν ὡς δεῖ χειροτονῆται. **In Act. Hom. XIV n. 3.**

consecrirt[1]), und davon weichen auch die Mittelalterlichen[2]) nicht ab.

Als die Bedingungen der Sakramente, durch deren Erfüllung und Existenz die der Sakramente mit gesetzt ist, betrachtete man von jeher, wie man beydes seit Wilhelm von Auxerre (**XIII. Saec.**) zu bezeichnen pflegt[3]), Materie und Form, und zwar in ihrer formellen Coexistenz[4]). Als weitere Bedingung galt die Intention des Ausspenders, wodurch die Materie und die Form zur Einheit, das Sakrament als solches zur Existenz gebracht wird[5]), und wodurch der Ausspender sich in der Sakramentsverrichtung eben als Mensch und Diener Christi[6]) und der Kirche verhält.

Ueber die besondere Weise und Beziehung den Intention hegten die Mittelalterlichen verschiedene Ansichten. Nach Einigen muß dieselbe nur auf die äußerliche Vollbringung der Sakramentshandlung, auf die Beobachtung des in der

---

1) *Chrys.* de S. Pentecost. Hom. I. n. 4. In II Tim. Hom. II. n. 2. In Matth. Hom. L. n. 3.

2) *Abael.* epit. theol. Christ. c. XXVIII. *Alex. Alens.* P. IV. qu. VIII. memb. VI. art. II. §. 1. *Bonav.* Sent. IV. dist. V. art. II. qu. I.

3) Dieser Sprachgebrauch noch nicht bey *Lanfranc. Anselm. Abael. Hug. S. Vict. Pet. Lombard.* Cfr. *Juenin.* Sacram. diss. I. qu. III. art. II.

4) *Aug.* Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. In Joh. tr. LXXX. n. 3.

5) *Alex. Alens.* P. IV. qu. VIII. memb. IV. art. I. *Thom.* P. III. qu. LXIV. art. VIII. *Bonav.* Sent. IV. dist. VI. P. II. art. II. qu. I. *Duns Scot.* Sent. IV. dist. VI. qu. V.

6) *Bonav.* Dispensatio sacramentorum est opus hominis ut rationalis, ut ministri Christi et ut ministri salutis, hinc est, quod necesse est, quod fiat ex intentione, qua quis intendat facere, quod Christus instituit ad humanam salutem, vel saltem facere, quod facit ecclesia, in quo clauditur in generali intentio praedicta, quia ipsa ecclesia sicut sacramenta a Christo accepit, sic ad fidelium salutem dispensat. Brevil. P. VI. c. V.

Kirche tradirten Ritus und seiner Form gehen[1]), wohingegen die Andern behaupteten, die Intention des Ausspenders müße auch auf den Zweck der Kirche bey der Ausspendung ihrer Sakramente gehen, und wenn auch nicht auf den letzten, dann doch auf den nächsten. Uebrigens erkannten alle, daß eine schlimme Nebenabsicht bey der Vollbringung des Sakraments dessen Gültigkeit nicht berühre[2]). In dem System der Reformatoren wird, um so das Priesterthum zu annulliren und jede äußere authentische Vermittelung Gottes mit dem Menschen durch Menschen auszuschließen, auf den subjectiven Glauben des Empfangenden allein alles Gewicht gelegt, und der Ausspender mit seiner That und Intention für nichts erklärt, so das Extrem von Wiklef und Huß gegen ein anderes vertauscht. Das Concil von Trient erklärte sich aber wie gegen ersteres (can. XII.), eben so gegen letzteres[3]), und entschied, daß zur Vollbringung des Sakraments in dem Ausspender die Intention das zu thun, was die Kirche thut, erfoderlich sey. Da die Absicht des Concils bloß dahin ging, die lutherische und calvinische Vorstellungsweise von der absoluten Bedeutungslosigkeit des Ausspenders abzuweisen, so fand die Schule keinen Anstand, die vorhin erwähnte weniger strenge Ansicht eines Alanus u. s. w. fort zu vertheidigen, wie dieses besonders Ambrosius Catharinus that[4]).

---

1) *Alan.* (ab insul.) Intentio, non qua quidem intendat consecrare, sed qua intendat formam ecclesiae servare. Reg. theolog. CIX. expos. Aehnlich Petrus Cantor, Robert Pullus, Paludanus u. Andere.

2) *Thom.* P. III. qu. LXIV. art. X. *Bonav.* Sent. IV. dist. VII. P. II. art. II. qu. II. etc.

3) Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit ecclesia, anathema sit. Can. XI.

4) In seinem nach dem Concil von Trient herausgegebenen Buche de intentione ministri. Seiner Meinung pflichten unter den Spätern bei *Contenson* (tract. de sacram.), *Serry* (Vindic Catharini), *Salmero.* l. I. in Paul. Epl. disput. II. *Juenin.* de sacr. in gener. qu. V. c. II. art. III. *Nat. Alex.* theol. dogm. et mor. l. II. de sacram.

Doch hielten die meisten die strengere Ansicht für übereinstimmender mit dem Geiste des tridentinischen Concils [1]).

Auch von Seiten des Empfangenden verlangte man zur Gültigkeit des Sakraments die Abwesenheit einer gegen den Empfang schlechthin gerichteten Intention. Das irgendwem bey dem entschiedenen förmlichen Willen es nicht zu empfangen gespendete Sakrament, war eben darum nach der Meinung aller Theologen null und nichtig [2]).

Fortsetzung.

Zahl der Sakramente.

Protestantische Theologen, z. B. Marheinecke (Symbol. III. S. 114.), versichern, bis in die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts werde auf keiner Kirchenversammlung die Zahl der Sakramente auf sieben gesetzt, und dennoch hat das Concil von London (1237) gerade sieben und dieselben, welche die Kirche noch aufführt, aufgezählt. Dieselben sieben finden wir von Otto, Apostel der Pommern, gepredigt (1124) [3]). Eben so viel lehren als tradirt Petrus Lombardus (**sent. l. IV. dist. I. sq.**), Alanus von Ryssel (**Reg. theol. CX.**) und die Masse der Scholastiker. Denselben Glauben treffen wir bey den Griechen [4]), Kopten, Jakobiten †), Arme-

---

in genere. c. VII. art. III. u. Andere. Den himmelweiten Unterschied der Ansicht des Ambrosius Catharinus von der lutherischen erkennen *Pallavic.* **XII, 10.** und viele Andere, deren Namen aufführt *Bened.* **Syn. dioec. VII, 4. n. 8.**

1) So die Meisten zur Zeit des Concils von Trient (**cfr.** *Pallavic.* **IX, 6.**) und die Späteren, wie *Bellarm.* **Sacr. I, 27.,** *Lugo* **de Sacr. dist. VIII. sect. II.,** *Bened. XIV.* **Syn. dioec. VII, 4. n. 9. etc.**

2) S. *Innoc. III.* **Epl. ad AE. Arel. (1205) in Greg. decrett. l. III. T. XLII. c. III.**

3) S. **Vita S. Ottonis l. II. c. III. in** *Basn.* **thes. Mon. T. III. P. II.**

4) *Leo. Allat.* **de Eccl. Or. et Occ. cons. III, 16. n. 4.** *Sim. Thess.* **de sacram.** *Arcud.* **de Sacr. I, 2.** *Manuel. Calec.* **princ. fid. cath. c. VI.**

niern[1]), demnach sprach Eugen im Concil von Florenz in seinem Dekrete an die Armenier nur den alten Glauben aus, eben so das Concil von Trient. Wie einige im Mittelalter die Siebenzahl der Sakramente darstellen, berichtet Thomas von Aquin. Sie finden nämlich darin eine Beziehung auf die sieben Haupttugenden. Die Taufe bezieht sich auf den Glauben, die Firmung auf die Hoffnung, die Eucharistie auf die Liebe, die Buße auf die Gerechtigkeit, die Ordination auf die Heiligkeit, die Oelung auf die Standhaftigkeit, die Ehe auf die Mäßigkeit (**P. III. qu. LXV. art. I.**). Nach der von den meisten angenommenen Darstellungsweise entspricht die Taufe der Geburt, die Firmung der männlichen Reife, die Eucharistie ist Nahrung, die Buße Heilung, die Oelung tilgt die Ueberreste der Sünde und stärkt zum letzten Kampfe, die Ordination hat zum Zwecke die Regulirung der Menge, und die Ehe die Ergänzung und Herstellung derselben[2]). Bonaventura betrachtet die Sakramente unter dem dreyfachen Gesichtspuncte, der Heilung, der Hülfe, der Waffnung. Zur Heilung der Ursünde ist die Taufe, zur Heilung der actuellen Todsünde die Buße, zur Heilung der läßlichen Sünde die Oelung. Wie also drey Sakramente zur Heilung der Schuld, so sind ihrer vier zur Heilung ihrer Folgen und der Strafe; zur Heilung der Unwissenheit ist die Ordination, zur Heilung der Schwäche die Firmung, zur Heilung der Bosheit die Eucharistie, zur Heilung der Begierlichkeit die Ehe. Unter dem Gesichtspuncte der Hülfe betrachtet, so dient für den Glauben die Taufe, für die Hoffnung die heilige Oelung, für die Liebe die Eucharistie, für die Klugheit die Ordination, für die Gerechtigkeit die Buße, für die Mäßigkeit die Ehe, für den Starkmuth

---

†) Diss. de Coptis, Jacobitis sect. III. n. 186. in *Boll.* Juni. T. V. p. 140.

1) *C. Armen.* 1342. *Galan.* C. Eccl. Arm. cum Rom. T. III. p. 439.

2) Cfr. *Thom.* P. III. qu. LXV. art I.

die Firmung [1]). Im sechzehnten Jahrhundert vergleicht Gabriel, Metropolit von Philadelphia, die sieben Tugenden, sieben Gaben des Geistes, sieben Trompeten und sieben Sterne, von denen die Apokalypse redet, den siebenarmigen Leuchter im Heiligthum, die sieben Waschungen Naamans [2]).

Ein Unterschied der Sakramente in Bezug auf die Dignität wurde allzeit angenommen. Als das würdigste galt allzeit die Eucharistie, als das nothwendigste die Taufe, überhaupt galten als nothwendiger die Sakramente der Todten, als würdiger die Sakramente der Lebendigen. Von einigen Sakramenten wurde allzeit geglaubt, daß sie unwiederholbar sind, weil von ihnen ein bleibender Charakter der Seele einhaftet (**sacramenta characteristica**), wohingegen die andern Mangels eines solchen Charakters wiederholt werden können. Wie congruent von den Sakramenten einige wiederholbar sind, andere nicht, haben die Scholastiker recht schön entwickelt [3]). Ueber das Wo und Wie des Charakters ward in

---

1) S. *Bonav.* Sent. IV. dist. II. art. I. qu. IV.

2) De sacris sacramentis. c. V. in *Schellstrat.* Act. Orient. Eccl. adv. Lutheran.

3) Morbi possunt variari, expelli et iterum introduci, gradus autem ecclesiae debent esse firmi et solidi et inconfusi; hinc est, quod sacramenta, quae respiciunt morbos iterabiles, habent effectus transeuntes, ac per hoc iterabiles ratione novae causae. Sacramenta vero illa, quae respiciunt gradus hierarchicos et status fidei determinatos, necesse est, quod praeter effectus remediantes aliquos effectus tribuant permanentes, ad graduum et statuum Eccles ae distinctionem fixam et stabilem. . . . . Postremo quoniam triplex est status fidei, secundum quem habet fieri distinctio in populo Christiano, in acie ecclesiasticae hierarchiae, scilicet status fidei genitae, roboratae et multiplicatae. Secundum primum fit distinctio fidelium ab incredulis: per secundum fit distinctio fortium ab infirmis et debilibus; secundum tertium fit distinctio clericorum a laicis. Hinc est, quod illa sacramenta, quae respiciunt triplicem fidei statum praedictum, characteres imprimunt, per quos indelebiliter impressos semper distinguunt ac per hoc nunquam iterari possunt. *Bonav.* Brevil. P. VI. c. VI.

der Schule gestritten. Nach Thomas (P. III. qu. LXIII. art. IV.), Bonaventura und Andern resîdirt der Charakter nicht in dem Wesen, sondern den Vermögen der Seele, weil in den Vermögen Gottes Ebenbild ist. Bonaventura weist nach, daß der Charakter ein wahrer Habitus, keine bloße Passio noch Potenz sey (Sent. IV. dist. VI. P. I. art. I. qu. I.). Nach Durant (in Sent. IV. dist. IV. qu. IV.) ist der Charakter nur eine äußere Ernennung und Bestellung zu einem Officium, wie eine Magistratur und ein Richteramt, wogegen man aber erinnerte, daß der Charakter als eine innere Modification gefaßt werden müße. Gemäß der Scotistischen Ansicht ist der Charakter ein Verhältniß, wogegen bemerkt wurde, daß der Charakter producirt wird, ein Verhältniß nur resultirt, aber nicht producirt wird. Wenn nach den Thomisten der Charakter in dem Verstande resîdirt[1]), so gedachten die Scotisten denselben in den Willen verlegen[2]) zu müßen. Das Concil von Trient bestätigte die Lehre von der unterschiedlichen Dignität der Sakramente, und von dem Charakter, den mehre Sakramente einprägen[3]).

Fortsetzung.

Taufe.

Die Taufe (*βάπτισμα, βαπτισμὸς, βάπτισις*) hat eine sehr reiche Onomatologie. Sie heißt Bad[4]), auch mit dem Zusatze

---

1) *Thom.* P. III. qu. LXIII. art. IV. Sent. IV. dist. IV. qu. III. art. III. Eben so *Bonav.* Sent. IV. dist. IV. P. I. art. I. qu. III.

2) *Duns Scot.* Sent. IV. dist. VI. qu. XI.

3) Si quis dixerit, haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, anathema sit. can. III. Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine non imprimi characterem, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, anathema sit. can IX.

4) Λοῦτρον. *Justin.* Apol. I, 62. *Clem.* Paed. I, 6. Coh. X. Str. V, 11. *Eus.* Theoph. l. II. fragm. III. *Chrys.* de incom-

mystisches[1]), heilsames[2]), der Wiedergeburt[3]), der Bekehrung[4]), des Lebens[5]), ebenso Wasser schlechthin[6]), oder mit dem Zusatz des Lebens[7]) oder Sakrament des Wassers[8]), heiliger Brunnen[9]), Siegel[10]), mit dem Zusatz in Christo[11]) oder des Christenthums[12]) oder des Glaubens[13]) oder des Herrn[14]), Licht und Erleuchtung[15]), Einweihung[16]), Geheimniß,

---

preh. Hom. IV. n. 5. Lavacrum. *Tert.* Bapt. c. V. VII. XVI. Exhort. cast. c. I.

1) Λοῦτρον μυστικὸν. *Ephr.* de dom. adv. *Greg. Nyss.* laudd. S. Basil. T. III. p. 483. (*Morel.*) *Prud.* Hymn. VI, 29.

2) Λοῦτρον σωτήριον. *Justin.* Tryph. XIII. Lavacrum salutare. *Ambros.* de interpell. David. II, 4. n. 14.

3) Λοῦτρον τῆς παλιγγενεσίας. *Theoph.* Autolyc. II, 16. *Orig.* in Deut. XXII, 10. *Const. apl* VIII, 6. *Chrys.* in Jes. Hom. I. n. 2. Λοῦτρον τῆς παλιγγενεσίας καὶ ἀναπλάσεως. *Eus.* in Ps. CXVIII, 73.

4) Λοῦτρον τῆς μετάνοιας καὶ γνώσεως. *Justin.* Tryph. c. XIV.

5) Λοῦτρον τῆς ζωῆς. *Const. Apost.* II, 7.

6) *Barn.* Epl. n. XI. *Clem.* Paed. I, 6. *Tert.* Poenit. *Cyp.* Ep. LXIII.

7) Ὕδωρ τῆς ζωῆς. *Justin.* Tryph. n. XIV. Ζῶν. *Theod.* in Gen. qu. XXVI. Aqua vitae aeternae. *Cyp.* Epl. ad Caecil. LXIII.

8) Felix sacramentum aquae nostrae. *Tert.* Bapt. c. XL.

9) Fons sacer. *Aug.* C. D. XIII, 7. Fons divinus. *Cassiod.* in Cantic. VII. Fons coelestis. Epl. de MM. Lugd. VI. in *Ruin.* Act. MM. Ἁγία κολυμβήθρα. *Ephr.* de charit. et eleemosyn.

10) *Herm.* Sim. VIII, 6. IX, 16. IX, 31. *Clem.* II Cor. n. 8. *Cyr.* cat. I, 3. XVII, 35. *Basil.* de bapt. n. 4. Signaculum. *Tert.* Apol. XXI. Pudic. IX. Spect. IV. XXIV.

11) Σφραγὶς ἐν χριστῷ. Act. Paul. et Thecl. c. VIII. *Epiph.* mens. et pond. n. 15. *Cyr.* (Scythop.) Vita S. Euthym. abb. in *Cotel.* Mon. E. G. IV, p. 23.

12) *Ephrem.* de charit. et eleem. T. II. p. 254.

13) *Eulog. Alex.* adv. Novat. l. III.

14) *Clem. Alex.* quis dives salv. XLIII. Cfr. *Herm.* Sim. IX, 17.

15) Φῶς, φωτισμὸς, φώτισμα. *Justin.* Apol. I. n. 61. *Clem.* Paed. I, 6. Coh. X. *Cyr.* cat. oft. *Greg. Nyss.* or. cat. XXXII. *Theod.* div. decret. V, 18.

16) Τέλειον. *Clem.* Paed. I, 6. Μύησις. *Greg. Nyss.* or. cat.

Symbol, mit dem Zusatz der Reinigung[1]) oder des Wassers (*Bas.* Sp. S. XV. n. 35.), Wiedergeburt[2]), Sakrament der Wiedergeburt[3]), Gnade[4]). Symbole der Taufe fand man in der Sündfluth[5]), dem Durchgang durch das rothe Meer[6]), dem Schwemmteich Siloah[7]), der Beschneidung[8]); auch heißen sie dieselbe Fischteich, weil darin der Fisch Jesus Christus (Ἰχθύς)[9]), und Alle darin als ihrem Elemente leben.

Zur Vertheidigung der Taufe beriefen sich die Alten, nebstdem daß sie Christi Institution urgirten, auch auf die Weissagungen der Propheten von der Taufe[10]), auf die heidnischen Lustrationen bey dem Eintritt in die Tempel[11]), bey den Isis- und Mythras-Mysterien[12]); und wegen der Wirk-

---

XXV. XL. *Soz.* H. E. I, 3. *Const. Apl.* III, 16. *Can. Apl.* XLII. Μυσταγωγία bey *Cyr.* oft. *Chrys.* ad pop. Antioch. Hom. XXI. *Theod.* in cantic. I.

1) Σύμβολον τοῦ ἀποκεκάθαρθαι. *Orig.* adv. Cels. III, 31.

2) Ἀναγέννησις. *Justin.* Apol. I. n. 61. *Clementin.* Hom. XI. n. 35. Παλιγγενεσία. *Greg. Nyss.* or. cat. XXXII. Secunda nativitas. *Tert.* exh. cast. c. I. *Hier.* Epl. LXXXII. ad Ocean.

3) Sacramentum novae nativitatis. *Hil.* in Ps. LXIII, 11. Sacramentum regenerationis. *Ambr.* l. de sacram. regenerationis. (bey *Aug.* oft citirt.) *Aug.* pecc. mer. et remiss. II, 27. n. 37.

4) Χάρισμα. *Clem.* Paed. I, 6. Δωρεὰ. *Chrys.* in Act. apl. Hom. I. n. 6.

5) *Optat. Milev.* de Schism Donat. V, 3.

6) Cfr. I *Cor.* X, 1. 2. *Moneta.* adv. Cath. II, 6.

7) *Chrys.* in Joh. Hom. XXXVI. n. 1. Cont. Anom. XII. n. 1.

8) *Justin.* Tryph. LXIII. *Chrys.* Gen. Hom. XL. n. 4. *Optat.* V, 3. *Jacob. Nisib.* Serm. XIV. de Pasch. n. 6. *Sever.* Gab. Εἰκόνα ἐπάγει τοῦ σωτηρίου βαπτίσματος διὰ τῆς ἀποβολης τῆς ἀκροβυστίας τὴν ἄρνησιν δηλοῦσα τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως. Symbolae p. 297. in *Combef.* auct. noviss. T. I.

9) *Optat.* (Milev.) de Schism. Donat. III, 2. S. Münter Kunstvorstellungen der alten Christen.

10) *Justin.* Apol. I. n. 61. Tryph. c. XIII. XIV.

11) *Justin.* Apol. I. n. 62. *Clem.* Str. IV, 19.

12) *Tert.* de baptism. c. V.

ungen der christlichen Taufe auf Gottes Macht[1]). Die Taufe galt allzeit als die förmliche Aufnahme in die Kirche und zur Zahl der Gläubigen, zu welchen die Katechumenen nie gerechnet wurden[2]). Sie bewirkt nach dem ältesten allgemeinen Glauben der Kirche Tilgung der Urſünde[3]) und aller Sünden. Barnabas ſagt: «Wir ſteigen in das Waſſer hinab, ſtrotzen von Sünden und Schmutz, und wir ſteigen heraus fruchtbringend, in unſerm Herzen die Furcht und die Hoffnung.» (**Epl. n. XI.**) Hermas eben ſo: «Wir ſteigen ins Waſſer und empfangen die Verzeihung aller Sünden.» (**Mand. IV. n. 3.**) Dieſe ſündentilgende Kraft erkennen Juſtin (**Apol. I. n. 61.**), Theophilus (**Autolyc. II, 16.**) Origenes. Keine Zahl noch Größe der Sünde widerſteht der Taufe nach Juſtin (**Apol. I. n. 61.**), Hieronymus[4]), Chryſoſtomus[5]), Ambroſius[6]). Es erfolgt Heiligung[7]), Umgeſtaltung des Menſchen[8]),

---

1) *Tert.* **Proh misera incredulitas, quae negas deo proprietates suas, simplicitatem et potestatem. Bapt. c. II.**

2) *Chrys.* Ἀλλότριος γὰρ ὁ κατηχούμενος τοῦ πιστοῦ. **In Joh. Hom. XXV. n. 3.** *Aug.* **in Joh. tr. XLIV. n. 2.**

3) *Aug.* **Peccat. merit. et rem. III, 4. n. 9.**

4) **In lavacro omnia peccata merguntur. Epl. LXXXII. ad Ocean.**

5) Οὐ γὰρ οὐκ ἐστιν οὐδὲν ἁμάρτημα καὶ ἀσέβεια, ὑπὲρ οὐκ εἴκει καὶ παραχωρεῖ τῇ δωρεᾷ· θεία γὰρ ἐστιν ἡ χάρις. **In Act. Hom. I. n. 6.** Δόγμα μέγα, ὅτι τελείως καθαίρονται τῶν ἁμαρτημάτων οἱ βαπτιζόμενοι. **Hom. XI. n. 2.**

6) **In baptismate omnis culpa diluitur. Sacr. III, 1. n. 7.**

7) *Bas.* **in Ps. LIX. n. 4.** *Theod.* **in Ps. XXXIII, 11.**

8) *Justin.* Ὃν δὲ τρόπον δε καὶ ἀνεθήκαμεν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ καινοποιηθέντες διὰ τοῦ χριστοῦ, ἐξηγησόμεθα. **Apol. I. n. 61.** *Bas.* **Sp. S. XIV. n. 32.** *Greg. Naz.* **or. XIX.** *Chrys.* **in Act. Hom. XXIII. n. 3.** Οὕτως γὰρ μεγάλη τοῦ βαπτίσματος ἡ δύναμις, ἄλλους ἀντ' ἄλλων ποιεῖ τοὺς μετασχόντας τῆς δωρεᾶς· οὐκ ἀφίησιν εἶναι ἀνθρώπους τοὺς ἀνθρώπους .... μεγάλη τοῦ πνεύματος ἡ δύναμις, ὅτι μετέπλασεν, μετερρύθμισε.

Gotteskindschaft[1]), Conformität[2]) und Einheit mit Christo[3]), Vergöttlichung des Menschen[4]) und dessen finale Unsterblichkeit nach Leib und Seele[5]), Alles durch den Mittels der Taufe dieses bewirkenden Geistes, wie Basilius[6]), Gregor von Nyssa[7]), Chrysostomus[8]) erinnern. Nicht nur, daß alle Schuld getilgt wird, auch alle Strafe wird dadurch erlaßen, wie sämmtliche Alte, Clemens von Alexandrien (**Paed. I, 6.**), Chrysostomus[9]), Theodoret (**in Ps. L.**), Ambrosius (**de Elia et Jej. c. XXII. n. 85.**) und Andere lehren. Auch ist die Taufe der Eingang und die Pforte zu den übrigen Sakramenten[10]).

Die Nothwendigkeit der Taufe erkennen Alle an. Man sehe nur Hermas[11]), Irenäus (**V, 15. n. 3.**), Tertullian (**de bapt. XI. XII. XIII. XVIII.**), den Verfasser der Clemen-

---

1) *Cyr.* cat. XX, 6. *Bas.* Hom. XIII. n. 1. 5. *Ammon.* in Joh. III, 26. *Isid.* l. III. Epl. CCCXCV.

2) *Method.* Ἐγὼ γὰρ τὸν ἄρσενα ταύτῃ γενναῖν εἰρῆσθαι νομίζω τὴν ἐκκλησίαν, ἐπειδὴ τοὺς χαρακτῆρας καὶ τὴν ἐκτύπωσιν καὶ τὴν ἀῤῥενοποίαν τοῦ χριστοῦ προσλαμβάνουσιν οἱ φωτιζόμενοι τῆς καθ' ὁμοίωσιν μορφῆς ἐν αὐτοῖς ἐκτυπουμένης τοῦ λόγου. Conviv. decem virgg. or. VIII. n. 8.

3) *Mar. Victor.* in Gal. III, 27. 29.

4) *Hippolyt.* in S. Theophan. n. VIII.

5) *Iren.* III, 17. n. 2. *Hippolyt.* in S. Theophan. n. VIII. *Bas.* Sp. S. c. XIV. n. 31. *Greg. Nyss.* de Sp. S. (*Mai.* VIII. II. p. 20.) or. cat. c. XXXIII. XXXV. *Lact.* div. inst. VII, 3.

6) Εἰ τις ἐν τῷ ὕδατι χάρις, οὐκ ἐκ τῆς φύσεως ἐστι τοῦ ὑδατος, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ πνεύματος παρουσίας. Sp. S. c. XV.

7) Ἡ τοῦ πνεύματος ἐπιφοίτησις μυστικῶς ἐρχομένη πρὸς τὴν ἡμετέραν ἐλευθερίαν. Hom. de baptism. Christi.

8) Ὑπόκειται μὲν στοιχεῖον τὸ ὕδωρ, τὸ δὲ πᾶν τῆς τοῦ πνεύματος ἐστι χάριτος. In Joh. Hom. XXV. n. 2.

9) Χάρις γὰρ ἐστι δοθεὰν παρεχομένη τὴν ἐλευθερίαν. In Act. Apl. Hom. I. n. 8. Cfr. Hom. XXI. n. 3. und besonders ad Illum. cat. n. 3.

10) *Cyr.* in Joh. XX, 17. *Aug.* Peccat. mer. et rem. I, 20.

11) Nach ihm mußten die Apostel die Verstorbenen in der Unterwelt taufen. Sim. IX. n. 16.

tinen[1]), Basilius (Sp. S. X. n. 26.), Ambrosius (Abrah. II, 11. n. 79.), daher der Mißbrauch die Todten zu taufen[2]), wie die Marcosier[3]) und Montanisten, und sich für die Todten taufen zu lassen, wie die Marcioniten thaten[4]) und die Cerinthianer[5]); daher auch dieses Eifern der Väter gegen den Verschub der Taufe[6]).

Bey der Unbedingtheit des den Aposteln gegebenen Auftrages, wie bey der Allgemeinheit der Sünde und der Nothwendigkeit, davon befreyt zu werden, ergab sich von selbst die Zulässigkeit und respective Nothwendigkeit der Kindertaufe, und begreift sich von selbst das Alterthum ihrer Praxis. Bezeugt ist dieselbe von Irenäus (II, 22. n. 4. V, 15. n. 3.), (Pseudo-) Justin (qu. ad Orthod. LV.), Origenes[7]), Clemens von Alexandrien[8]), Cyprian[9]), den apostolischen Constitutionen (VI, 15.), Gregor von Nazianz (or. XL.), Isidor von Pelusium (l. III. Epl. CXCV.), Asterius von Amasea (Hom. in Ps. VII.), Chrysostomus[10]), Ambrosius (Abrah. l. II. n. 81.),

---

1) Ἴσως ἐρεῖ τις· τι συμβάλλεται πρὸς εὐσέβειαν τὸ βαπτισθῆναι ὕδατι; πρῶτον μὲν, ὅτι τὸ δόξαν θεῷ πράττεις· δεύτερον δὲ, ἐξ ὕδατος ἀναγεννηθεὶς Θεῷ .... τὴν ἐξ ἐπιθυμίας πρώτην σοι γενομένην καταλλάσσεις γένεσιν, καὶ οὕτως σωτηρίας τυχεῖν δύνῃ· ἄλλως δὲ ἀδύνατον. Hom. XI. n. 26. cfr. 25. 27.

2) Hiergegen *C. Carth. III.* can. VI. cfr. *Greg. Naz.* or. XL. die Anspielung: Ἢ καὶ σὺ μένεις νεκρὸς λουθῆναι.

3) *Iren.* adv. Haer. I, 21. n. 5.

4) *Tert.* Marc. V, 10. Resurr. carn. XLVIII. *Chrys.* in I Cor. Hom. XL. *Eznick.* adv. Haer. IV, 16.

5) *Epiph.* Haer. XXVIII.

6) *Greg. Naz.* or. XL. *Greg. Nyss.* in eos, qui differunt baptisma. *Bas.* Hom. XIII. XVII. *Chrys.* cont. eos, qui differunt baptisma.

7) In Luc. Hom. XIV. Lev. Hom. VIII. n. 3.

8) Paed. III, 11., wo er von den Fingerringen und den Figuren darauf bey den Christen spricht: Καὶ ἁλιεύων τις ἢ ἀποστόλου μεμνήσεται καὶ τῶν ἐξ ὕδατος ἀνασπωμένων παιδίων.

9) Epl. ad Fidum. LIX. De lapsis. p. 373. ed. *Bal.*

10) Homil. ad Neophyt.

und ausdrücklich erklären Origenes und Augustin die Kindertaufe für apostolischen Gebrauch[1]). Für dieselbe erklären sich auch die Concilien von Elvira (c. XXII.), Mileve (c. II.), Girona (c. V.) und andere. Als Gegner der Kindertaufe kann eben nur Tertullian angeführt werden, doch war er weit davon entfernt, einer solchen Taufe die Gültigkeit abzusprechen; denn er sagt ausdrücklich, daß die Kinder getauft werden können und bisweilen auch sollen (Anim. XXXIX. XL.); nur meinte er, ordentlich solle man die Taufe bis zu einem reifern Alter verschieben, wo die Gefahr, die Taufgnade wieder zu verlieren, nicht mehr so groß sey, wie er denn aus demselben Grunde auch dieselbe überhaupt bis zur Ehe hinausgeschoben wünscht[2]).

Uebrigens wurde schon sehr früh das Martyrium mit der Taufe parallelisirt[3]) und als deren Surrogat gefaßt. So bey Tertullian, Origenes[4]), welcher die Bluttaufe der Wassertaufe vorzieht (in Jud. Hom. VII. n. 20.), was auch Cyprian thut[5]), eben so der Verfasser der apostolischen Con-

---

1) *Orig.* in Lev. Hom. VIII. n. 3. In Rom. l. V. n. 9. *Aug.* c. Donat. IV, 23. n. 30. 24. n. 31. Gen. lit. X, 23. n. 30. Serm. CLXXIV. n. 9. Lib. arbit. III, 20. n. 67.

2) Fiant Christiani, cum Christum nosse potuerint. Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? Cautius agitur in saecularibus, ut cui substantia terrena non creditur, divina credatur; norint petere salutem, ut petenti dedisse videaris. Non minori de causa innupti quoque procrastinandi, in quibus tentatio praeparata est, tam virginibus per maturitatem, quam viduis per vacationem, donec aut nubant, aut continentia corroborentur. Si qui pondus intelligunt baptismi, magis timebunt consecutionem, quam dilationem: fides integra secura est de salute. Baptism. c. XVIII.

3) Lavacrum sanguinis. *Tert.* Scorpiac. VI. Bapt. XVI. Baptismus sanguinis. *Cypr.* Epl. LIV. LXXIII. Βάπτισμα τοῦ αἵματος. *Orig.* in Joh. T. VI. n. 26. Matth. T. XVI. n. 6. *Const. Apl.* V, 6. *Greg. Naz.* or. XXXIX. *Chrys.* de SS. Berenice et Prodoce. n. 6. *Joh. Dam.* O. F. IV, 10. Cfr. *Marc.* X, 38. 39. *Matth.* XX, 22. *Luc.* XII, 50.

4) In Joh. T. VI. n. 26. Matth. T. XVI. n. 6. Exh. ad Martyr.

5) Epl. LXXIII. ad Jubaj. Exhort. ad Martyr. praef.

stitutionen, der bemerkt, daß der Märtyrer wahrhaft mit Christo sterbe, der mit dem Wasser Getaufte nur bildlich (V, 6.). Die Bluttaufe erkennt auch der Verfasser der unter Cyprians Schriften vorkommenden Abhandlung über die Wiedertaufe (de rebaptism. n. III.), Eusebius (Pass. S. Pamphil. n. VI.), Cyrill von Jerusalem (cat. III, 10), Gregor von Nazianz (or. XXXIX.), Basilius (Sp. S. c. XV. n. 30.), Ambrosius (in Ps. CXVIII. n. 14.), Chrysostomus (Hom. in S. Lucian. M. n. 2.), Augustin[1]), Cassian (coll. XX, 8.), Gennadius (dogm. Eccl. c. XLI.) und Johann von Damaskus (O. F. IV, 3.). Wie aber außer der Kirche die Wassertaufe nicht zur Sündennachlaßung[2]) und zur Heiligung gereicht[3]), die also Getauften das Sakrament zwar und dessen Charakter haben, aber nicht dessen Wirkung[4]) nach der Ansicht der Alten, so ist denen, welche außer der Kirche stehen, das Martyrium nichts nutze[5]), da ihnen der wahre Glaube und die wahre Liebe fehlt[6]).

Außer der von Allen angenommenen Bluttaufe erkennen Einige von ihnen die sogenannte Begierdtaufe an, welche im Falle der Noth an die Stelle der Wassertaufe treten kann.

---

1) Civ. dei. XIII, 7. *Orig.* anim. I, 9. n. 10. II, 12. n. 17. Bapt. IV, 22. n. 29.

2) *Aug.* Bapt. c. Donat. III, 17. n. 22.

3) *Aug.* Bapt. c. Donat. IV, 4. n. 6. *Fulg.* de Fide ad Petr. c. XXXVI.

4) *Aug.* Bapt. c. Donat. VI, 1. De Symbol. n. 15.

5) *Aug.* Bapt. IV, 17. n. 24. *Pacian.* Sympr. II. n. 7.

6) *Pacian.* Sympr. Epl. II. n. 7. *Anon.* auct. opp. de Rebaptism. n. XIII. Qua ratione enim ille haereticus, qui confitendo Christi nomen trucidatur, nihil postea potest corrigere, si quid de deo aut de Christo male senserit, cum in alium deum aut alium Christum credendo semetipsum fefellit, confessor non Christi sed solitario Christi nomine . . . Nihil proficit, qui non habet dilectionem ejus dei et Christi, qui per legem et prophetas et in evangelio . . . praedicatur . . . . Ut manifeste appareret, eum, qui hanc diligendi nos et diligendi a nobis dilectionem in se non habuerit, inani confessione et passione nihil proficere.

Das gibt schon Tertullian (baptism. XII.) und Origenes (in Joh. T. VI. n. 26.) ziemlich deutlich zu verstehen, und ganz ausdrücklich sagt dieses selbst Augustin (de bapt. IV, 22. n. 29. 30.), welcher jedoch bemerkt, wie darum Niemand, der da kann, die ordentliche Taufe mit Wasser versäumen dürfe (in Lev. qu. LXXXIV.). In dieser Idee der Begierdtaufe fand Ambrosius einen Trost bey dem Hintritt des ungetauften Valentinian [1]).

In Beziehung auf das Schicksal der ohne Taufe gestorbenen Kinder sind die Ansichten der Alten nicht gleich. Nach Einigen, namentlich Augustin und seinen Schülern, haben sie die Strafe der Verdammniß [2]), jedoch in möglichst mildem Grade zu leiden [3]); nach Anderen sind sie in einem mittlern Zustande zwischen Seligkeit und Unseligkeit [4]); nach Anderen, jedoch sehr Wenigen, gelangen sie, nachdem sie eine Läuterung erfahren haben, zu Gottes seliger Anschauung [5]).

Ueber das Verhältniß der Johanneischen Taufe zur christlichen in Beziehung auf ihre Wirksamkeit hegen die Alten nicht einerley Ansicht. Nicht Wenige legen ihr die Kraft bey, von der Sünde und der ewigen Verdammniß zu befreyen [6]),

---

1) Orat. funebr. in obitu Valentinian. n. 31. sq.

2) *Aug.* Pecc. mer. et rem. I, 16. n. 21. Anim. et ej. orig. II, 12. *Fulgent.* de Fid. ad Petr. c. XXVII. *C. Carthag.* (418.) c. III.

3) *Aug.* Enchirid. XCIII. Epl. ad Petr. et Abrah. (in Galland. VII.)

4) *Greg. Naz.* or. XL. *Sever.* Εἰ ἀφώτιστα τελευτήσειεν, μὴ μεταςχόντα τοῦ τῆς παλιγγενεσίας λούτρου, προδήλως ἔξω τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας καθίσταται· ἐπειδὴ δὲ οὐδὲν ἐπλημμέλησαν, οὔτε χολάσεσιν, ἤ τισι βασάνοις ὑπάγονται, μέσην δὲ τινα τάξιν ὑφέξουσι. In Joh. III. (in Caten.)

5) *Greg. Nyss.* or. cat. XXV. *Act. Perpet.* n. VII. VIII.

6) *Eus.* D. E. IX, 3. *Hil.* in Ps. CXVIII. lib. III. n. 3. *Cyr.* cat. III, 7. XX, 6. *Bas.* Hom. de baptism. n. 6. *Greg. Naz.* or. XXXII. *Greg. Nyss.* in S. Basil. *Optat. Milev.* Schism. Don. V, 3. *Amb.* in Ps. XXXVII. n. 3. *Cyr. Alex.* Thesaur. assert.

ohne jedoch die Johanneische der christlichen Taufe gleich stellen zu wollen. Jene sey viel geringer[1]), nur Vorbereitung zur vollkommneren Taufe[2]), gebe nicht den Geist[3]), die Kindschaft[4]), keine Hoffnung einer glückseligen Auferstehung[5]). Dagegen lehren sehr Viele[6]), namentlich Chrysostomus[7]) und Augustin, daß die Johanneische Taufe keine Sündentilgung bewirke, von einer Wiedergeburt zu geschweigen, doch erklärt sich Letzterer (cont. Donat. V, 10. n. 12.) damit zufrieden, wenn man sie der Taufe Christi nur nicht gleichstellt, wie es der Donatist Petilian (ap. *Aug.* cont. lit. Petil. II, 33.) that.

Die Scholastiker halten fest daran, daß die Taufe alle Sünden tilgt und positiv Allen einen Habitus der Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit einflößt. Wenn aber in Beziehung auf die Sündentilgung die Wirkung der Taufe in Allen gleich ist, so finde in Beziehung auf den positiven Habitus ein Gradeunterschied statt, je nach der besondern Gnade Gottes und der besondern Disposition, welche Einer mitbringt. Die Sündentilgung ist in Allen gleich, aber nicht die Habilitirung zum Guten[8]). Auch das vertreten sie, daß die Taufe nicht

---

XI. *Pet. Chrys.* Serm. XIII. *Basil.* (Seleuc.) or. XVIII. *Paulin.* Poem. VI, 263 sq. *Prud.* Hymn. Jejun. stroph. XV. v. 960.

1) *Cyr.* cat. III, 9. *Bas.* exh. ad bapt. n. 1. *Greg. Naz.* or. XXXIX.

2) *Bas.* cit. *Cyr. Alex.* in Joh. l. II. c. LVII. l. III. c. XXV.

3) *Cyr.* cat. XVII, 8. XX, 6.

4) *Cyr.* cat. XX, 6. *Bas.* exh. ad bapt. n. 1. *Ammon.* in Joh. III, 6. (in Catena.)

5) *Cyr.* cat. III. n. 6.

6) *Tert.* Baptism. c. X. *Athan.* in Matth. III, 11. (fragm. in *Gall.* V, 176.) *Hier.* cont. Lucifer. c. III.

7) Κάλως δὲ εἶπε βάπτισμα μετανοίας τοῦ Ιωάννου, καὶ οὐκ ἀφέσεως, ἀνάγων αὐτοὺς καὶ πείθων, ὅτι τούτου ἔρημον ἦν ἐκεῖνο· τοῦ γὰρ ὕστερον δοθέντος ἔργον ἡ ἄφεσις γέγονε. In Act. apost. Hom. XL. n. 2. Cfr. de bapt. Christi. Hom. II. n. 3.

8) *Alex. Hal.* P. IV. qu. VIII. memb. VIII. art. III. §. 3. *Thom.* P. III. qu. LXIX. art. VIII. Sent. IV. dist. IV. qu. II.

blos die Schuld, sondern auch die Strafe aufhebt[1]), das heißt, wie sie näher bestimmen, die ewige und alle menschliche aufgelegte Strafe; denn eine Menge der über unser Geschlecht von Anfang verhängten Pönalitäten, Hunger, Durst, Arbeit, Krankheit u. s. w. werden dadurch nicht beseitigt, wie auch die Taufe hiefür nicht eingesetzt ist. Augustin und Gregor (**Ev. l. I. H. XX. n. 2.**) folgend lehren sämmtliche Scholastiker, daß die Taufe des Johannes der christlichen nicht gleich zu stellen[2]), und steht Petrus Lombardus mit seiner Behauptung, daß die Johanneische Taufe eine Wiedergeburt bewirkt habe (**Sent. IV. dist. II.**), ganz einsam und von Allen verlaßen da. Dafür hielten die Katharer die Taufe des Johannes für eine förmlich diabolische, welche der christlichen schnurstraks entgegen gewesen sey, was die Kirchlichen auf das entschiedenste läugneten und bestritten[3]).

Die Nothwendigkeit der Taufe erkannten Alle als eine allgemeine auch auf die Kinder sich erstreckende. Gegen die Kindertaufe opponirte nur Berengar[4]), Bruno von Angers[5]), Arnold von Brescia[6]), ferner die Partheyen des Peter von Bruis[7]), und des Henricus[8]), weiter die Katharer[9]), welche

---

art. III. *Bonav.* Sent. IV. dist. IV. P. I. art. I. qu. III. *Duns Scot.* Sent. IV. dist. IV. qu. VII. *Richard.* Sent. IV. dist. IV. art. III. qu. III.

1) *Alex. Hal.* P. IV. qu. VIII. memb. VIII. art. II. *Thom.* P. III. qu. LXIX. art. II. Sent. IV. dist. IV. qu. I. art. I. Gent. IV, 38. *Bonav.* Sent. IV. dist. IV. P. I. art. I. qu. II.

2) *Rupert. Tuit.* vict. verb. dei XII, 11. *Alex. Hal.* P. IV. qu. VI. memb. VII. *Thom.* P. III. qu. XXXVIII. art. I. III. IV. Sent. IV. dist. II. qu. II. dist. IV. qu. II. art. IV. *Bonav.* Sent. IV. dist. II. art. II. qu. III. *Duns Scot.* Sent. IV. dist. III. qu. I.

3) *Moneta.* adv. Cathar. IV, I. n. 2.

4) *Deodwin.* (Leodic.) Epl. de corp. et sang. domini.

5) *Deodwin.* l. c.

6) *Argentré* collect. jud. I, 27.

7) *Pet.* (Vener.) tract. adv. Petrob. l. I. Epl. II. Cfr. *Abael.* introd. in theol. II, 4.

8) *Bernard.* Epl. CCXLI. Cfr. *Argentré* coll. jud. I, 18.

9) *Moneta.* adv. Cath. IV, 1. §. 4. *Reiner.* adv. Wald. c. V.

Ansicht später die Wiedertäufer erneuerten[1]) und mit denselbigen Schriftstellen (*Marc.* XVI, 16. *Matth.* XXVIII, 18. sq. *Act.* II, 38. etc.) unterstützten.

Die Taufe tilgt in den Kindern, nach der Ansicht der Mittelalterlichen, nicht bloß die Ursünde, sondern sie ertheilt die heiligmachende Gnade und einen Tugendhabitus. Die Taufe hebt in ihnen die Deformation der Seele und ihrer Kräfte und reformit die Seele und ihre Kräfte; diese werden aber reformirt durch die Tugenden. Die Taufe macht sie würdig und fähig zu den Gaben der Glorie, also zur visio, dilectio und tentio. Zur visio disponirt aber der Glaube, zur dilectio die caritas, zur tentio die Hoffnung. Es müßen also diese Tugenden in den getauften Kindern in Weise eines eingegossenen Habitus sich vorfinden[2]). Von den ohne Taufe sterbenden Kindern nahmen sie an, daß sie von Gottes seliger Anschauung ausgeschloßen seyen, eine negative Strafe, nämlich des Verlustes (poena damni), aber keine positive, nämlich der förmlichen Peinigung (poena sensus) erleiden[3]), da sie nur mit der unfreywillig contrahirten Erbsünde und nicht mit einer freywillig begangenen Sünde behaftet sind. In Beziehung auf die Bluttaufe, welche sie anerkennen[4]), bemerken sie, daß dieselbe die Gnade nicht hervorbringt, sondern nur vollbringe, da bey ihr die Liebe schon vorausgesetzt ist, ferner, daß sie keinen Charakter gebe, endlich, daß sie bey aller Würde doch kein Sakrament sey, indem die passenden Zeichen, die sakramentliche Form und Institution fehlen[5]). Sehr fleißig findet sich bey ihnen

---

1) Justus Menius der Widerteuffer Lehre widerlegt. art. III. Melanchthon der Widerteuffer Lere. art. V. *Calvin.* adv. Anabaptist. refut. art. I. (ed. Amstelod. T. IX.) *Zwingli* adv. Catabapt.

2) S. *Bonav.* Sent. IV. dist. IV. P. II. art. II. qu. II.

3) *Innoc. III.* Epl. ad AE. Arel. in *Greg.* decret. l. III. T. XLII. c. III.

4) *Alcuin.* conf. fid. P. III. c. XXVIII. Eben so die Scholastiker.

5) *Alex. Alens.* P. IV. qu. VIII. memb. IX. art. IV. §. 2. *Bonav.* Sent. IV. dist. IV. P. II. art. II. qu. III.

auch der baptismus flaminis besprochen und als ein Surrogat der eigentlichen Taufe für den Fall der Noth anerkannt. So bey Bernardus (de bapt. II. n. 6.), Petrus Comestor (in fest. S. Jacob. Serm. XXIV.), Peter von Blois[1]), Innocenz III.[2]) und den Scholastikern[3]).

Als das Element, worin die Taufe zu vollbringen, galt von jeher das Wasser, dessen Nothwendigkeit die Alten bekennen[4]), dessen Congruenz besonders schön die Mittelalterlichen entwickeln. Es symbolisirt die Reinigung, ist die Bedingung alles Wachsthums, ist allverbreitet, daß es jeder ohne Mühe und Kosten anwenden kann, so ganz geeignet für dieses allgemeinste und nothwendigste Sacrament[5]). Zum heiligen Gebrauch wurde das Wasser durch eine vorhergehende Weihe schon in den ältesten Zeiten vorbereitet[6]), und auf diese Vorbereitung von Vielen kein kleines Gewicht gelegt[7]). Die in der ältern Zeit ordentlich beobachtete Weise der Taufe war die durch Untertauchung[8]), neben welcher

---

1) Sufficit spiritus et aqua, sufficit spiritus et sanguis, si aquam non exclusit contemtus religionis, sed articulus necessitatis, sufficiet spiritus solus, quia testimonium ipsius pondus habet. Serm. XXII. de S. trinit.

2) Epl. ad Epp. Cremon. in *Greg.* decret. l. III. tit. XLIII. c. II.

3) *Thom.* P. III. qu. LXVI. art. XIII. qu. LXVIII. art. II. *Bonav.* Sent. IV. dist. IV. P. II. art. I. qu. I.

4) *Aug.* Tolle aquam, et non est baptisma. In Joh. tract. XV.

5) *Abael.* epitom. c. XXVIII. *Alex. Alens.* P. IV. qu. II. memb. III. art. II. *Thom.* P. III. qu. LXVI. art. III. Sent. IV. dist. III. art. III. qu. I. adv. Gent. IV, 59. *Bonav.* Sent. IV. P. II. art. I. qu. I.

6) *Const. Apl.* VII, 13. *Bas.* Sp. S. c. XXVII. *Ambr.* Myst. c. III. n. 8. *Aug.* Jul. VIII, 9. *Theod.* in Ps. XXVIII, 3.

7) *Tert.* bapt. c. IV. *Cypr.* Epl. LXX. ad Januar. *Greg. Nyss.* Bapt. Chr. (in T. III. p. 371. *Mor.*) *Aug.* Serm. CCCLIII. n. 5.

8) *Tert.* Prax. XXVI. cor. III. *Bas.* Sp. S. c. XXVII. *Greg. Nyss.* or. cat.

die Taufe durch Asperſion als Ausnahme von der Regel vorkömmt, jedoch immer als giltig angeſehen wurde[1]); den Magnus, welchem einige Zweifel darüber aufſtießen, belehrt darum Cyprian (Epl. LXXVI.). Die Untertauchung war aber eine dreymalige zur Erinnerung an die drey Perſonen in der Gottheit[2]), ſo wie an Chriſti Tod, Begräbniß und Auferſtehung[3]). Einmalige Untertauchung ward zuerſt von Eunomius[4]), oder beſſer von deſſen Schülern Theophronius und Eutychius[5]) eingeführt, um ſo den Einen Tod Chriſti, auf welchen ſie tauften, anzuzeigen. Auch verwarfen ſie die volle Immerſion, und ließen nur das Haupt und die Bruſt eintauchen[6]). Später ſehen wir die einmalige Untertauchung auch von den Katholiken in Spanien angenommen, um ſo die Homouſie der drey Perſonen gegen die Arianer auszuſprechen[7]), was Gregor der Große auch gut hieß (l. I.

---

1) *Tert.* Poenit. VI. *Aug.* in Joh. tract. LXXX.

2) *Tert.* Prax. XXVI. Cor. III. *Bas.* Sp. S. c. XV. XXVII. *Chrys.* in Joh. Hom. XXV. n. 2. *Ambr.* Sacr. II, 7. *Hier.* adv. Lucif. c. 4. in Eph. IV, 5.

3) *Cyr.* cat. II, 4. (Pseudo-) *Ath.* de parab. Sc. S. qu. XCIV. *Bas.* Epl. CCCXXXVI. n. 5. *Greg. Nyss.* de bapt. Chr. (III. p. 327. *Mor.*) or. cat. c. XXXV. *Pet. Chrys.* Serm. CXIII. *Leo* Epl. ad Epp. Sic. (IV.) c. III. *Greg. M.* Epl. ad Leand. Hisp. l. I. Epl. XLI. *Phot.* ad Amphiloch. qu. XLIII. n. 21.

4) *Soz.* H. E. VI, 26. *Theod.* H. F. IV, 3. *Philost.* H. E. X, 4. *C. Const. I.* c. VII.

5) *Soz.* VII, 17. *Niceph.* H. E. XII, 30. Cfr. *Gothofred.* ad Philost. X, 4.

6) *Theod.* H. F. IV, 3. *Timoth.* (CP. Presb.) Ὕδωρ τῇ κεφαλῇ καταχέοντες μέχρις ὀμφάλου, τοῖς ἀπὸ γαστρὸς καὶ ἕως κατὼ ἀνέπαφον ποιοῦσι τοῦ ὕδατος τὴν περίχυσιν· οὐκ εἶναι θεμιτὸν λέγοντες τὰ παιδόποια ὄργανα τυχεῖν ἀφθαρσίας χαρίσματος. De recept. Haeretic. (in *Cot.* Mon. E. Gr. III. p. 384.)

7) *C. Tolet. IV.* (633) c. V. *Ildefons.* (Tolet.) Unde in una fide nihil contrarium habet consuetudo diversa. Sed quia haeretici in hoc numero mersionis unitatem solent scindere deitatis ac die

Epl. XLI.), Ildefons von Toledo vertheidigte, und trotz der Ungunst mehrer fränkischen Theologen, z. B. eines Alcuin (epl. LXXV. XCVII.), Walafredus, von mehren fränkischen und deutschen Concilien approbirt wurde (*Voss.* disput. II. de baptism. thes. III.).

Uebrigens erhielt sich der Gebrauch der Untertauchung bis in die spätern Zeiten auch im Occident[1]), denn im Orient ist dieselbe bis auf den Tag die herrschende[2]) und geht der Orientalen Abneigung gegen die Asperson so weit, daß sie die lateinische Taufe für eine von der ihrigen substantial unterschiedene und förmlich ungültige betrachten. In einem nach dem Concil von Florenz an sämmtliche griechische Bischöfe und Kirchen gerichteten Rundschreiben behauptete Markus von Ephesus eine absolute Unmöglichkeit der Vereinigung der beyden Kirchen, und das auf den Grund hin, daß die Taufe bey den Lateinern eine von der griechischen ganz verschiedene sey.

Daß die Taufe mit ausdrücklicher Erwähnung der drey göttlichen Personen ertheilt zu werden pflegte, darin stimmen die Alten alle überein[3]), wie sie denn auch hieraus die Trias und Homousie der drey Personen gegen die Modalisten und Subordinatianer zu beweisen suchten. Was die in der Schrift öfter erwähnte Taufe im Namen Jesu betrifft, so nehmen die Väter an, dadurch werde die Taufe auf die Trias bedeutet,

---

notius est, quod ecclesia dei unius usum observat tantummodo tinctionis. De cognit. baptis. c. XVII. (in *Bal.* Miscell. l. VI. p. 85.)

1) *Petr. Lomb.* Sent. IV. dist. III. *Albert. M.* Sent. IV. dist. III. art. V. etc. *C. Celichut.* (816.) c. XI. *Leod.* (1287.) *C. Camer.* (1300.) *C. Prag.* (1355.) Das Concil von Prag (1470) hat dieselbe c. XXX. neben dem Ritus der Asperson.

2) *Leo. All.* cons. E. Or. et Occid. III, 12. *Stourdza.*

3) *Justin.* Apol. I. n. 61. *Orig.* Princ. I, 3. n. 2. 3. Joh. T. VI. n. 17. *Tert.* Prax. XXVI. Bapt. XIII. *Cyp.* Epl. LXXIII. ad Jubaj. *Can. Apl.* XLIX. *Athan.* ad Serap. Epl. I. n. 11. 30. II. n. 6. etc. (Pseudo-) *Clem.* Hom. IX. n. 23. *Bas.* Sp. S. XII. n. 28. *Greg. Naz.* or. XXV. *Greg. Nyss.* or. II. in Eunom. *Mar. Victor.* in Eph. IV, 6. *Theod.* Epl. CXLVI. *Cyr.* in Jes. l. II. *Aug.* bapt. VI, 25. adv. Maximin. Arian. II, 17. n. 4.

wie Hilarius (de Synod. n. 85.), Basilius[1]) entwickelt, welcher Letztere weit davon entfernt ist, die Nennung des Namens Jesu für hinreichend zu erklären, sondern gerade dieses zu beweisen sucht, daß die Namen der drey Personen ausdrücklich gesprochen werden müßen. So findet auch Eulogius von Alexandrien in der Taufe auf den Namen Jesu nur Bezeichnung der von Christus eingesetzten Taufe, die da auf den Namen der Drey nothwendig ertheilt werden müße[2]). Wenn Ambrosius irgendwo (Sp. S. I, 3. n. 41.) sich für die Gültigkeit der blos mit Aussprache des Namens Jesu ertheilten Taufe zu erklären scheint, so hat er anderwärts (in Luc. l. VIII. n. 61. de myst. IV. n. 20.) ausdrücklich die Taufe auf die drey Personen verlangt. Fulgentius versteht unter der Taufe im Namen Jesu die nach dessen Vorschrift auf die drey Personen zu ertheilende[3]), und sagt, daß die Apostel sich strenge hieran gehalten. Nach Photius bedeutet die Taufe auf den Namen Jesu nur den Glauben an ihn, und kann die Taufe selbst nicht auf diesen Einen Namen oder auf den Tod Jesu ertheilt werden (ad Amphiloch. qu. XLIII. n. 13.). Dagegen hält Beda die Taufe im Namen Jesu für gültig (in *Act.* XIX.). Eben dafür scheint sich auch

---

1) Ἡ τοῦ χριστοῦ προσηγορία τοῦ παντὸς ἐστιν ὁμολογία· δηλοῖ γὰρ τὸν τε χρίσαντα θεὸν καὶ τὸν χρισθέντα υἱὸν, καὶ τὸ χρίσμα τὸ πνεῦμα. Sp. S. XII.

2) Τὸ εἰς χριστὸν βαπτισθῆναι σημαίνοι ἄν τὸ κατὰ τὴν ἐντολὴν καὶ παράδοσιν τοῦ χριστοῦ Ἰησοῦ βαπτισθῆναι· τουτέστιν εἰς πάτερα καὶ υἱὸν και ἅγιον πνεῦμα. (ap. *Phot.* cod. CCLXXX.)

3) In nomine patris et filii et spiritus sancti gentes baptizari debere praecepit. Hoc praeceptum Petrus tenacissime custodivit, hec doctrina oves Christi usque ad effusionem sanguinis pavit. Christianae quippe fidei custodiens veritatem, et sciens unum esse nomen trinitatis et illum verum dixit, quia excepto nomine Christi, non est aliud nomen sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri, et quod docuit baptizari in nomine Jesu Christi, in uno baptizavit nomine patris et filii et spiritus sancti. Nulla est enim in trinitate diversitas naturalis nominis, ubi est ipsa unitas naturalis. Adv. Fabian. l. X. fragm. XXXVII.

Nikolaus I. auszusprechen (Resp. ad cons. Bulgar. c. XIV.); doch war seine Absicht nicht hierüber oder überhaupt über die Form der Taufe zu entscheiden, sondern nur über die Gültigkeit einer von einem Juden ertheilten Taufe, worüber die Bulgaren bey ihm angefragt hatten. Dennoch sind im Mittelalter auch Andere für die Gültigkeit einer unter dieser Form ertheilten Taufe[1]), obgleich die meisten Scholastiker annehmen, daß nur die Apostel nach einer besondern Erlaubniß und Dispens also taufen konnten und durften[2]).

Die Wassertaufe verachteten die Simonianer und priesen dagegen ihre Feuertaufe; ein gleiches thaten die Seleuzianer (um 380)[3]). Von den Markosiern gebrauchten Einige Wasser mit Oel (*Iren.* I, 21. n. 4.) gemischt zur Taufe, indessen Andere alle Taufe verwarfen. Als Verächter der Wassertaufe sind ferner aufzuführen die Zabier[4]), Paulicianer[5]), Katharer[6]), Albigenser[7]), welche behaupteten, die Wassertaufe der Katholiken sey eben nur die johanneische Taufe, wogegen die ihrige durch die Handauflegung die wahre Taufe Christi sey. So findet sich auch die Form der Taufe viel und mannigfaltig verletzt bey den Häretikern. Menander taufte auf seinen Namen[8]), die Elkesaiten tauften auf die

---

1) *Alger.* de corpore et sanguine domini. III, 14. *Pet. Lomb.* Sent. IV. dist. III. cap. *sed quod. Hugo S. Vict.* sacram. I, 13.

2) *Thom.* P. III. qu. LXVI. art. VI. in Sent. IV. dist. III. qu. I. art. II. *Bonav.* Sent. IV. dist. III. art. II. qu. II. *Scotus.* Sent. IV. dist. III. qu. II n. 9. *Gerson.* compend. theol. tract. III. de sept. sacr. p. 262. T. I. ed. *Du Pin.*

3) *Aug.* Haer. LIX.

4) S. Cod. Nasar. II, 108.

5) *Phot.* c. Manich. I, 9. Form. Recept. Manichaeor. in *Toll.* insign. itin. Ital. p. 147.

6) *Bonacurs.* manifest. error. Cathar. (in *D'Achery* Spicil. T. I. p. 209. ed. *de la Barre.*) *Ekbert.* adv. Manich. Serm. I. n. 2. *Moneta.* adv. Cath. IV, 1. §. 1.

7) *Petr.* (Vall. Cern.) Hist. Albig. c. II. *Alan.* (ab Ins.) contr. Waldens. et Albig. c. XLIII.

8) *Theod.* Haer. Fab. I, 2.

Elemente[1]); mehre Gnostiker (*Orig.* in Rom. VI, 3.), so wie später ein Theil der Eunomianer[2]) auf den Tod Christi, was auch Katholiken hin und wieder thaten, und was in den apostolischen Canones darum verboten wird[3]). Die Markosier tauften auf den Namen des unbekannten Vaters aller Dinge, auf die Wahrheit die Mutter Aller, auf Jesus, der herabgekommen, auf die Vereinigung und Erlösung und Gemeinschaft der Kräfte[4]). So trugen auch die Eunomianer ihr System in ihre Tauffornel, die lautete: auf den Schöpfer[5]) oder auf den Namen Gottes des Unerschaffenen, und auf den Namen des Sohnes des Erschaffenen, und auf den Namen des heiligenden Geistes, des vom erschaffenen Sohne Erschaffenen[6]).

Wie man aus den apostolischen Canones ersieht, so gab es auch solche, welche auf die drey Väter, oder die drey Söhne, oder die drey Parakleten tauften[7]). Von den Paulicianern wird berichtet, daß sie die Taufe mit den Worten: «ich bin das lebendige Wasser,» vollbrachten[8]).

---

1) *Theod.* H. F. II, 7.

2) *Soc.* H. E. V, 24.

3) Εἰ τις ἐπίσκοπος, ἢ πρεσβύτερος μὴ τρία βαπτίσματα μιᾶς μυήσεως ἐπιτελέσῃ, ἀλλ' ἓν βάπτισμα τὸ εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου διδόμενον, καθαιρείσθω, οὐ γὰρ εἶπεν ὁ κύριος· εἰς τὸν θάνατον μου βαπτίσατε· ἀλλὰ πορευθέντες etc. Can. XLII.

4) Εἰς ὄνομα ἀγνώστου πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς ἀλήθειαν μήτερα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα Ἰησοῦν, εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυναμέων. *Theod.* H. F. I, 9. Cfr. *Iren.* I, 21. *Eus.* H. E. IV, 11. *Epiph.* Haer. XXXIV.

5) Εἰς δημιουργὸν καὶ κτίστην. *Greg. Nyss.* adv. Eun. or. XI.

6) Εἰς ὄνομα θεοῦ ἀκτίστου καὶ εἰς ὄνομα υἱοῦ κεκτισμένου, καὶ εἰς ὄνομα πνεύματος ἁγιαστικοῦ καὶ ὑπὸ τοῦ υἱοῦ κεκτισμένου κτισθέντος. *Epiph.* Haer. LXXVI.

7) Εἰ τις ἐπίσκοπος, ἢ πρεσβύτερος κατὰ τὴν τοῦ κυρίου διάταξιν μὴ βαπτίσῃ εἰς πάτερα καὶ υἱὸν, καὶ ἅγιον πνεῦμα, ἀλλὰ εἰς τρεῖς ἀνάρχους, ἢ εἰς τρεῖς υἱοὺς ἢ τρεῖς παρακλήτους, καθαιρείσθω. Can. XLI.

8) *Phot.* adv. Manich. I, 9. *Euthym.* Panopl. P. II. Tit. XXI.

Als der eigentliche und primäre Ausspender der Taufe ist nach der Lehre der Alten der Dreyeine [1]) oder Christus [2]) zu betrachten, als die Organe und Repräsentanten Christi fungiren hierbey nach dessen Auftrag die Bischöfe [3]), sodann die Priester [4]), weiter auch die Diakonen mit Erlaubniß des Bischofs [5]), doch ist hier zu bemerken, daß manche nur im Falle der Noth, in Abwesenheit des Bischofs, sie zulassen [6]), wie denn auch Einige denselben das Taufen förmlich untersagen [7]).

Es durften aber im Falle der Noth auch Laien [8]) und sogar Frauen [9]) die Taufe ausspenden, wie strenge ihnen dieses sonst untersagt ist [10]). Dürften die Frauen taufen, so hätte, wie Einige bemerken, Christus von seiner h. Mutter, nicht von Johannes die Taufe empfangen [11]). Daß die Frauen

---

1) *Aug.* c. Crescon. II, 21. n. 26.

2) *Optat.* Schism. Donat. I, 10. II, 10. V, 3—8. *Chrys.* in Matth. Hom. L. n. 3.

3) *Ignat.* Smyrn. n. VIII. *Tert.* Bapt. XVII. *Const. Apl.* III, 11. *Can. Apl.* XXXIX. XLI. XLII. *Greg. Naz.* or. XL. *Ambr.* myst. c. III. n. 8. Sacram. II, 6. n. 16. *Hier.* adv. Lucif. c. IV. *Aug.* C. D. XXII, 18.

4) *Tert.* Bapt. XVII. *Cyp.* Epl. LXIX. LXX. *Conc. Carthag.* (sub *Cypriano*) n. 17. 18. *Can. Apl.* XXXIX. XLI. XLII. *Const. Apl.* VI, 15. *Athan.* Epl. ad Dracont. *Hilar.* in Ps. LXVII, 32. *Epiph.* Haer. VII. n. 34. LXXIX. n. 3. 7. *Vict.* (*Vit.*) Persec. Vand. II, 11. *Innoc.* ad Decent. Eugub. Epl. c. III. *Aug.* adv. Epl. Parmen. II, 13.

5) *Tert.* Bapt. c. XVII *Hier.* adv. Lucifer. c. IV. *Cyr.* (Hier.) cat. XVII. fin. *Conc. Illib.* c. LXXVII. *Conc. Aurel. I.* c. XII.

6) *Theod.* in II Paral. qu. I. *Gelas.* ad Epp. per Lucan. Brutt. Epl. IX. c. VII.

7) *Const. Apl.* III, 20. VIII, 28. 46. Cfr. *Maxim.* ad Dionys. Hier. c. III. *Balsam.* ad Can. Apl. XLIX. (XLI.)

8) *C. Illib.* c. XXXVIII. *Tert.* Bapt. XVII. *Greg. Naz.* or. XL. *Hier.* adv. Lucifer. c. IV. *Gelas.* Epl. IX. c. VII. *Niceph.* (conf.) can. LI.

9) *Moschus.* Prat. spirit. c. III. Cfr. *Niceph.* can. LI.

10) *Tert.* vel. virg. c. IX. Praesc. XLI.

11) *Epiph.* Haer. LXXIX. *Const. Apl.* III, 9.

außer dem Nothfalle taufen, wird als ein bey den Marcioniten herrschender Mißbrauch angeführt[1]), und von Epiphanius Gleiches den Pepuzianern zur Last gelegt (Haer. XLIX.).

In Beziehung auf die Gültigkeit der Häretikertaufe sind die Stimmen der Alten nicht allenthalben gleichlautend. Es äußert sich gegen dieselbe Clemens von Alexandrien[2]), Tertullian (bapt. XV. Pud. XIX. praesc. XII.), die apostolischen Canonen (XXXVIII. XXXIX. LX.), Athanasius (Ari. II, 42. 43.), Basilius (ad Amph. Epl. CLXXXVIII. c. I.), Cyrill von Jerusalem (Procat. n. VII.), Gregor von Nazianz (or. XL.), Ephrem (inst. mon. p. 326. T. III. gr.), Pacian (ad Sympr. III. n. 3.), Epiphanius (Ancor. n. V.), Optatus (V, 3.), bey welchen übrigens gefragt werden kann, ob sie nicht blos solche Häretiker im Auge haben, welche von der kirchlichen Materie und Form der Taufe abweichen. Dagegen verwarf Agrippin mit den Bischöfen aus Afrika propria und Numidien auf dem Concil von Karthago (215.) jegliche Ketzertaufe (*Aug.* unic. baptism. II, 7. III, 2.), gleiches that Firmilian mit einem großen Theile der kleinasiatischen Bischöfe auf dem Concil von Iconium[3]), in ähnlichem Sinne erklärte sich das Concil von Synadus in Phrygien und mehre andere Concilien (*Dionys.* l. c.). Mit besonderer Heftigkeit verfocht Cyprian diese Ansicht in mehren Briefen (LXX—LXXVI.), und auf mehren unter seinem Vorsitz gehaltenen Concilien (*Carth.* 255. 256.). Pabst Stephanus ermahnte aber die Kleinasiaten und die Afrikaner unter Bannstrafe, bey der alten Ueberlieferung und Praxis zu bleiben (*Eus.* VII, 3.), und sich jedweder Neuerung, wofür er deren Ansicht erklärte, zu enthalten; und daß diese Ermahnung nicht ohne Erfolg blieb,

---

1) *Epiph.* Haer. XLII. Cfr. *Balsam.* in *C. Trull.* c. XCV.

2) Τὸ *βάπτισμα τὸ αἱρετικὸν οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον.* Str. I, 19., wo jedoch in dem *αἱρετικὸν* eine Alteration der Taufe bezeichnet seyn kann.

3) *Dionys. Alex.* Epl. II. de baptism. ad Xystum. ap. *Eus.* VII, 5.

das erhellt aus dem Briefe des Dionys an Stephanus, worin er ihm meldet, daß alle Kirchen wieder zur Einheit zurückgekehrt seyen[1]). Später erneuerten die Donatisten den Streit mit Berufung auf Firmilian und Cyprian, deren Paralogismen sie wiederum aufwärmten und mit neuen vermehrten, worauf Augustin in dem Buche (de baptismo cont. Donatist.) und auf den gegen sie gehaltenen Concilien, besonders in der mit ihnen zu Carthago gehaltenen Collation, hinreichend und schlagend erwiederte: Christus sey es, der taufe (de bapt. III, 4. n. 6.), die Heiligkeit seines Sakraments bestehe an und für sich und objectiv und könne von der Unwürdigkeit des Menschen nicht berührt werden (ibid. III, 10. n. 15. 15. n. 20.), die Taufe Christi müße als diese, wo sie vorkömmt, anerkannt werden[2]).

So hielten auch die mittelalterlichen Theologen[3]) daran, daß Christus es ist, der tauft, und seine ordentlichen Organe und Diener hierbey die Bischöfe und Priester[4]) sind. In Beziehung auf die Diakonen sprachen mehre Concilien sich dahin aus, daß sie nur außerordentlich in Nothfällen taufen sollen[5]), weßhalb die Theologen sie denn auch als quasi-ministri bezeichnen[6]). Daß im Falle der Noth auch Laien[7]) und Frauen[8]) die Taufe ertheilen dürfen, darüber hegte

---

1) Epl. V. (de bapt. I.) ad Stephan. ap. *Eus.* II. E. VII, 5.

2) Qui autem putant, negandum esse baptismum Christi, quia eum et haeretici tradunt, possunt putare, negandum etiam esse ipsum Christum, quia eum et daemones confitentur. Gesta coll. Carth. dici I. n. 55.

3) *Abael.* epit. c. XXVIII.

4) S. *Isid.* Hisp. offic. Eccl. II, 42.

5) *C. Eborac.* 1194. c. IV. *C. Londin.* 1200. c. III.

6) *Thom.* Summ. P. III. qu. LXVII. art. I.

7) *C. Later. IV.* c. I. *Alex. Alens.* P. IV. qu. VIII. memb. VI. art. I. *Thom.* P. III. qu. LXVII. art. III. Sent. IV. dist. V. qu. 2. art. I. *Bonav.* Sent. IV. dist. IV. art. I. qu. II. *Duns Scot.* Sent. IV. dist. VI. qu. I.

8) *Urban. II.* (1086.) Epl. ad Vital. Brix. *Eug. IV.* decret.

Niemand einen Zweifel; vielmehr stand dieses so fest, daß die Concilien überall einschärfen, alle Christen mit der Art und Weise der Taufausspendung genau bekannt zu machen[1]). Die Meinung, eine außer dem Nothfalle von Laien ertheilte Taufe sey darum als ungültig anzusehen und zu wiederholen, findet sich nur bey Photius (respons. canon. c. I. *Mai.* Coll. T. I.), Matthäus Blastares, Theodorus Scutariotes und anderen griechischen Theologen und Canonisten (S. *Cotel.* in const. apl. III, 9.), bey den lateinischen Theologen hingegen nirgends. So vertheidigen sie auch alle die Gültigkeit der Ketzertaufe[2]), und zwar mit der einfachen Bemerkung, daß die Häretiker die Materie, Form und Intention beobachten können, die Taufe, die sie ertheilen, die der Kirche ist, die Taufe von ihnen gegeben, nicht gemacht wird, nicht aus der Häresie, sondern außer (praeter) derselben Statt findet.

Selbst die von Augustin nicht entschieden beantwortete (bapt. VII, 53. cont. Parm. II, 13.) Frage, ob auch von Nichtchristen, in Voraussetzung daß sie sonst alles Erfoderliche getreu erfüllen, die Taufe gültig ausgespendet werden könne, findet sich bey den Mittelalterlichen bejahend gelöst[3]). Dagegen wurde auf die Frage, ob eine Selbsttaufe statthaft sey, von der Kirche schlechthin verneinend geantwortet[4]) und von der Schule dazu bemerkt: wie daß Niemand zugleich geistiger Weise sein eigener Vater und Sohn seyn könne,

---

ad Arm. *Walafred. Strab.* offic. Eccl. c. XXVI. *Hugo S. Vict.* de sacr. Baptis. c. VIII. *Thom.* P. III. qu. LXVIII. art. IV.

1) *Syn. Mog.* 1261. *C. Colon.* 1281. *Lond.* 1237. c. III. *Constit. Richard.* (Epp. Sarum.) 1217. c. XVI.

2) *Alex. Alens.* P. IV. qu. VIII. memb. VI. art. III. *Thom.* P. III. qu. LXVI. art. IX. *Bonav.* Sent. IV. dist. V. art. I. qu. II. art. II. qu. II.

3) *C. Compend.* (757.) c. IX. *Nicol.* Respons. ad Bulgar. consult. III. *C. Later. IV.* c. I. *Eugen. IV.* decret. ad Arm. *Thom.* P. III. qu. LXVII. art. V.

4) *Innoc. III.* (1250.) *C. Nemaus.* (1284.)

und wie daß schon in der Taufformel eine Zweyheit der Personen, die da tauft und die getauft wird, ausgedrückt sey [1]). Die Reformatoren gaben aber nicht einmal zu, daß gläubige Frauen taufen können [2]).

Bey dem Erwachsenen, welcher die Taufe empfangen sollte, ward vor allem Glaube gefodert [3]), und die Taufe erst nach einem gründlichen Unterricht [4]) und bestandenem Katechumenat [5]) ertheilt. Eben so wurde Reue wegen der begangenen Sünden [6]), desgleichen ein förmliches Bekenntniß derselben [7]) und Lossagung vom Teufel und all seinen Werken [8]) gefodert.

Nicht minder galt auch im Mittelalter der Glaube als nothwendige Vorbereitung, wie sich denn hier auch die Einrichtung des Katechumenats unter mancherley Modificationen noch eine Zeit lang erhielt [9]). Eben so wurde hier Reue wegen des vergangenen Lebens gefodert, die Nothwendigkeit der Bußgesinnung auch bey der Taufe der Kinder dadurch ausgesprochen, daß man diese durch auf beyden Seiten aus-

---

1) *Bonav.* Sent. IV. dist. V. art. I. qu. I.

2) *Conf. Scot.* Imo, quod magis est horrendum, foeminis baptizare permittunt (Pontificii), quas Spiritus S. in congregatione docere non patitur. art. XXII.

3) *Herm.* Sim. IX, 17. *Justin.* Apol. I. n. 61. (Pseudo-) *Clem.* recogn. VII, 35. *Hippolyt.* de Susann. n. 17. *Chrys.* in Act. Hom. I. n. 2. *Cyr.* in Joh. IX, 36. XI, 26. XXI, 15. sq.

4) *Const. Apl.* VII, 39. 40.

5) S. *Cyr.* (Hier.) cateches. *Aug.* de Symb. ad Catechum.

6) *Justin.* Apol. I. n. 61. *Orig.* in Luc. Hom. XXI. XXII. XXVI. *Theodorus.* Epl. (inter *Pachom.* Epl. in *Gall.* V.) *Const. Apl.* VIII, 32. *Aug.* fid. et opp. c. VIII. n. 12. 13.

7) *Clem.* Str. V, 11. *Tert.* Bapt. XX. *Eus.* in Ps. XXXI, 2. Vit. Const. IV, 61. *Cyr.* cat. I. n. 2. 3. etc.

8) *Tert.* cor. mil. c. III. *Const. Apl.* VII, 41. *Cyr.* cat. I. §. 2. 3. *Hier.* in Amos. VI, 14. Matth. XXV, 26.

9) *Leidrad.* (Lugd.) de sacram. baptism. c. I. *Raban.* de inst. cleric. I, 26. *Alcuin.* Epl. VII. ad Carol. M. *Jesse.* (Ambian.) Epl. (in *Gall.* T. XIII.)

gebreitete Cilicien zur Tauffalbung trug[1]). Uebrigens hegten, wie die Alten, auch die Mittelalterlichen die Idee, daß für die Unmündigen, da sie keines actuellen Glaubens fähig sind, der Glaube der Eltern und Pathen[2]) und überhaupt der allgemeine Glaube der Kirche vicarirt.

Ein höchst wichtiger Punct ist die Lehre von dem in der Taufe eingeprägten Charakter. Den Glauben hieran bekunden das Concil von Carthago I. c. I., Cyrill von Jerusalem[3]), Hieronymus[4]), die apostolischen Constitutionen, wo sie die Taufe als ein unvertilgliches Siegel bezeichnen[5]). Ein Analogon zum Taufcharakter finden die Väter in dem Soldatenzeichen[6]), Münzgepräge[7]), den Marken der Heerde[8]), besonders oft vergleichen sie aber die Beschneidung[9]). Wegen dieses unauslöschlichen Charakters der Taufe wurde deren Wiederholung von jeher als absolut unstatthaft angesehen, wie denn die in dieser Beziehung herrschende kirchliche Ueberzeugung aus den Zeugnißen eines Tertullian[10]), Dionys von Alexandrien (ap. *Eus.* VII, 9.), Cyprian (Epl. ad Jubaj. LXXIII.), Optatus[11]), Pacian (de bapt. n. VI.), Hiero-

---

1) *Ildefons.* (Tolet.) de ordine baptism. c. XIV. XXI.

2) *Aug.* lib. arb. III, 23. n. 67. *Bonav.* Brevil. P. VI. c. VII.

3) Procat. n. 16. Cat. III. n. 3. Cfr. *Touttée* diss. III. in Cyr. c. III. n. 63.

4) Signaculum autem dei est; ut quomodo primus homo conditus est ad imaginem et similitudinem dei, sic in secunda regeneratione quicunque spiritum sanctum fuerit consequutus, signetur ab eo et figuram conditoris accipiat. In Eph. I, 13.

5) Μετάδοσις τῆς ἀθραύστου σφραγίδος. III, 16.

6) *Aug.* in Ps. XXXIX. En. n. 1. Symb. n. 15. *Chrys.* in II Cor. Hom. III. n. 7.

7) *Aug.* cont. Epl. Parm. II, 13.

8) *Cyr.* cat. I. n. 2.

9) *Tert.* Apol. XXI. Spect. IV. XXIV *Chrys.* in II Cor. Hom. III. n. 7. *Aug.* oft.

10) Denuo ablui non licet. Pudic. c. XVI.

11) Qui *semel* (*Joh.* XIII, 10.) dixit, prohibuit iterum fieri, et de re locutus est, non de persona, nam si esset distantia, diceret,

nymus[1]), Epiphanius (exposit. fid. cath. n. XIII.) und Anderen evident ist. Darum wurden die von der Häresie zur Kirche Zurückkehrenden nicht wieder getauft, sondern nur mit besondern Feyerlichkeiten reconciliirt, und zwar in der frühern, vorarianischen Zeit durch Handauflegung mit Gebet[2]), wozu in der nacharianischen Zeit noch Salbung[3]) kam; späterhin, nämlich nach der Nestorianischen Periode, durch bloßes Glaubensbekenntniß[4]), wie denn Cyrill von Alexandrien und Leo nur dies fodern.

Daß die Markosier eine mehrfache Taufe haben[5]) und die Marcioniten für ihre drey Stufen der Vollkommenheit

---

qui: *semel bene lotus fuerit;* sed dum non addidit verbum: *bene*, indicat, quia quidquid in trinitate factum fuerit, bene est. Schism. Donat. V, 3. Cfr. I, 10. II, 10.

1) De apocalypsi quoque approbemus, haereticis sine baptismate debere poenitentiam concedi. Angelo Ephesi deserta charitas imputatur . . . . . Nunquid dixit, rebaptizentur, qui in Nicolaitarum fide baptizati sunt? adv. Lucifer. Von Cyprian bemerkt er: Sciant illum haec (die anabaptistischen Briefe) non cum anathemate eorum, qui se sequi noluerant, edidisse.

2) *Dion. Alex.* Epl. ad Steph. (ap. *Eus.* H. E. VII, 3.) *Cypr.* Epl. LXXIV. *Auct.* anom. l. de Rebaptism. *Crescens.* (Cirtens.) (ap. *Aug.* cont. Donat. VI, 15.) *Siric.* Epl. I. c. I. Epl. IV. c. VIII. *C. Nic.* c. VIII. *Arel. I.* c. VIII. *C. Carth.* 401. legat. ad Anastas. et Venerium. (in *Galland.* V, 363.) Cfr. Breviar (Anon.) adv. Arian.: Qui de illis ad nos convertuntur, non eos rebaptizamus, sed per manus impositionem reconciliamus; illi vero (Ariani) si quos de nostris seducere possunt, inconsideranter rebaptizant. (in *Sirm.* Opp. T. I. p. 237.)

3) *C. Const. I.* Διδόντας λιβέλλους καὶ ἀναθεματίζοντας πᾶσαν αἵρεσιν μὴ φρονοῦσαν ὡς μὴ φρονεῖ ἡ ἁγία τοῦ θεοῦ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία· καὶ σφραγιζομένους ἤτοι χριομένους πρῶτον τῷ ἁγίῳ μύρῳ etc. *C. Laod.* c. VII. *C. Arel. II.* c. XVII. *Epaon.* c. XVI. *Bas.* Epl. CLXXXVIII. c. I.

4) S. *Martene* A. E. Rit. III, 6. n. 6. Doch heißt es noch bey *Ildefons. Tolet.*: Chrismate solo et manus impositione purgandi. De cognit. Baptism. c. 121.

5) *Iren.* adv. Haer. I, 21. n. 2.

eben so viele Taufen annehmen[1]), gehört zu den Anklage-puncten der Kirchlichen gegen diese Häretiker. So wird auch den Novatianern[2]) und Donatisten[3]) die bey ihnen stattfindende Wiedertaufe als ein greulicher Frevel am Heiligen vorgeworfen, obgleich auch diese nur darum die Taufe wiederholten, weil sie die von Andern empfangene für eine ungültige hielten, wie aus demselben Grunde Cyprian, Firmilian, Helenus von Tarsus und Andere, die von der Häresie zur Kirche Kommenden von neuem getauft wißen wollten.

Die absolute Einheit und Unwiederholbarkeit der Taufe lehren sämmtliche Mittelalterlichen[4]), und unterlaßen nicht, dafür eine Menge Gründe der Schicklichkeit und Nützlichkeit vorzubringen. Wie Eine Abstammung und Sünde aus Adam, so sey auch Eine geistige Geburt aus Gott; wie Christus einmal gestorben, so sey auch nur Eine Taufe, wodurch wir dem Verstorbenen und ewig Lebenden eingesetzt werden. Auch sey es nicht gut, wenn der Mensch mehr denn einmal so leicht, wie es durch die Taufe geschieht, erneut, mit der Schuld auch alle Strafe erlaßen werde, und so weiter.

Fortsetzung.

Firmung.

Das Sakrament, wodurch den Gläubigen und Christen zur Befestigung, Vollendung in dieser ihrer Eigenschaft der h. Geist mitgetheit wird, heißt eben davon Geistesmit-

---

1) *Epiph.* Haer. XLII. n. 3. *Balsam.* in Trull. can. XCV.

2) *Cypr.* Epl. LXXIII. *Dion. Alex.* Epl. VIII. (ap. *Eus.* H. E. VII, 8.) etc.

3) *Optat.* Schism. Don. II, 12. VII, 4. *Aug.* unic. bapt. c. II. sonst oft.

4) *Ildefons. Tolet.* de cognit. bapt. c. CXVIII. *Alex. Alens.* P. IV. qu. VII. memb. X. *Thom.* Sent. IV. dist. VI. qu. II. art. I. Adv. Gent. IV, 59. Summ. P. III. qu. LXVI. art. IX. *Duns Scot.* Sent. IV. dist. VI. qu. VII.

theilung[1]) (cfr. II Cor. I, 21.), Befestigung[2]), Vollendung[3]), Siegel[4]), ferner auch Geheimniß des Geistes[5]), Symbol des Geistes[6]), Geheimniß des Chrisma[7]), dann von der Materie Handauflegung[8]), auch Salbung schlechthin[9]), oder mit dem Zusatze mystische[10]) oder des Heiles[11]). In dieser Nomenclatur findet sich die Dignität der Firmung, so wie deren Unterschiedlichkeit von der Taufe schon hinreichend ausgesprochen. Zwar heißt auch Letztere hin und wieder Siegel, so daß der Zusammenhang uns bisweilen näher an die Hand geben muß, ob wir an die Firmung oder aber an die Taufe zu denken haben; dagegen sind die übrigen Bezeichnungsweisen der Firmung derselben rein eigenthümlich, wie im

---

1) Ἡ τοῦ πνεύματος δόσις. *Isid.* l. I. Epl. 450.

2) Confirmatio. *Ambr.* de init. c. VII. *Leo.* Epl. ad Nicet. c. VII. *C. Aur. II.* (441.) c. II. *C. Arel. II.* (455.) c. II. Βεβαίωσις. *Const. Apl.* III, 17. *Goar.* Euchol. p. 386.

3) *Perfectio.* Cfr. *Conc. Illib.* c. XXXVII. LXXVII. *Ambr.* sacram. III, 2. Τὸ τέλειον. *Clem.* Paed. I, 6. (cfr. *Isid.* l. I. Epl. 450.) *Consummatio. Cyp.* Epl. ad Jubaj. LXXIII.

4) Σφράγις. *Clem.* (ap. *Eus.* III, 23.) und Str. II, 3. *Cornel.* Epl. ad Fab. (ap. *Eus.* VI, 43.) *Cyr.* cat. XVIII. n. 33. Signaculum dominicum (*Cypr.* Epl. ad Jubaj. LXXIII.), signaculum spirituale (*Ambr.* Sacr. III, 2. n. 1. VI, 2. n. 8.), signaculum frontium (*Tert.* adv. Marc. III, 22.), signaculum vitae aeternae. (*Leo.* Serm. XXIV, 6.)

5) Sacramentum spiritus. *Tert.* praescr. XXXVI. *Hil.* in Matth. comm. c. IV. n. 27.

6) *Cyr.* cat. XXI. n. 1.

7) Sacramentum chrismatis. *Aug.* cont. lit. Petil. II, 104. *Cyr.* in Jes. XXV, 6. *Vig. Taps.* c. Eutych. III, 7.

8) *Ambrosiast.* in Heb. VI, 2. *Moneta.* adv. Cathar. IV, 2.

9) Unctio. *Tert.* Bapt. c. VII. *Cypr.* Epl. LXX. ad Januar. Μύρον. *Cyr.* cat. XXI. n. 3. *Const. Apl.* III, 16. 17. VII, 22. *Dion.* Hier. Eccl. c. II. n. II. §. 7. Χρίσμα. *Cypr.* Ep. LXX. *Cyr.* cat. XIII. n. 1. XXI. n. 1. 2. *Theod.* in Jes. LXI, 2. משחא. *Ephr.* adv. Haer. Serm. XXVII.

10) *Eus.* in Jes. XXV, 7. D. E. I, 10.

11) *Leo.* Serm. XXIV, 6.

Gleichen die Taufe auch ihre Benennungen allein zu eigen hat, so daß einer Confusion der Beyden hiedurch schon genügend vorgebeugt ist. Daß die Firmung in den früheren Zeiten innig mit der Taufe verknüpft war, und gleich nach derselben vorgenommen zu werden pflegte[1]), beweist eben so wenig, daß man Beyde nicht von einander unterschieden, und nicht von einander zu unterscheiden habe, als aus der unmittelbar auf die Taufe und die Firmung erfolgenden Ausspendung der Eucharistie deren Identität mit Taufe und Firmung sich folgern läßt. Weiter zeigt sich die Unterschiedlichkeit von Taufe und Firmung aus der Materie, Form, Absicht und Wirkung, so wie aus der besondern Qualifikation des Subjects, welchem und von welchem dieselbe ausgespendet wird. Auch ist dieser Unterschied, überhaupt die sakramentliche Würde und Selbstständigkeit der Firmung, von den ältern Kirchenlehrern förmlich anerkannt und ausgesprochen worden.

Die sakramentliche Dignität der Firmung erkennt Clemens von Alexandrien, da er dieselbe der Taufe an die Seite stellt[2]). So nennt auch Tertullian sie mit der Taufe und Eucharistie (**Praescr. XXXVI.**), und sagt, daß durch sie der h. Geist mitgetheilt wird (**Praescr. l. c. Bapt. c. VII.**); ihre sakramentliche Würde und Kraft erkennt Cyprian (**Epl. LXX. ad Januar.**), weiter Cyrill von Jerusalem (**cat. XVIII. n. 33.**), Ephrem (**adv. Scrut. Serm. VI. adv. Haer. Serm. XXVII.**), welcher sie auch ausdrücklich Sakrament, Geheimniß (רזא) der Salbung nennt, Gregor von Nazianz (**or. IV. XL.**), Pacian (**Sympr. Epl. I. n. VI.**), Ambrosius (**Sac. VI, 2. n. 8.**), Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien (**in Jes. XXV, 6. Joel. II, 23.**), Theodoret (**in Jes. LXI, 2.**), Vigilius von Tapsus (**c. Eutych. III, 7.**).

---

1) *Tert.* **Bapt. VII. VIII.** *Cypr.* **Epl. ad Jan. LXX. ad Jubaj. LXXIII.** *Ambr.* **myst. c. VII.** *Chrys.* **in Act. Hom. I. n. 5.** *Hier.* **adv. Lucif.** *Aug.* **Serm. CCCXXIV.** *Leo.* **Serm. IV. de Nativ. Domini.** *C. Laod.* **c. XLVIII.** *C. Tolet. IV.* **c. LVII.**

2) Ὥστε (im Nothwendigkeitssysteme des Basilides) οὐδὲ *βάπτισμα ἔτι εὔλογον· οὐδὲ μαχαίρα σφραγίς.* **Str. II, 3.**

Denselben Glauben bekennen die Väter des Concils von Elvira (c. XXXVIII. LXXVII.), von Laodicäa (c. XLVIII.), die apostolischen Constitutionen (III, 16. 17. VII, 22.). Dieselbe Glaubensüberzeugung bekunden allenthalben die Mittelalterlichen, Leidrad von Lyon (de Sacr. bapt. ad Carol. M. c. VII.), Radbertus Paschasius (corp. et s. Dom. III. n. 2.), sämmtliche Scholastiker, und eben so griechischer Seits Dionys (Eccl. Hier. c. IV. n. III. §. 3. c. VI. n. I. §. 3.), Euthymius (Panopl. P. II. T. XX.), Theophylakt (in Luc. X.), und erscheint die alte kirchliche Urtradition in diesem Punct treu bewahrt von den Jakobiten[1]) wie von der späteren griechischen Kirche[2]). Auch von den Nestorianern ist zu sagen, daß sie die Firmung keineswegs aus der Reihe der Sakramente ausgestoßen, wenn sie gleich einer höchst argen theoretischen wie praktischen Vernachläßigung derselben sich schuldig gemacht haben[3]).

Die Reihe der Gegner des Firmungssakraments eröffnen die Novatianer, von welchen Theodoret berichtet, daß sie die Chrismation der Getauften unterließen, weßhalb diese bey dem Uebertritt in die katholische Kirche nachgeholt werden mußte[4]). Daß die Arianer, Macedonianer und Apollinaristen gleichfalls die Firmung unterließen, hat Orsi (de baptism. in Nomine Christi P. II.) zu beweisen gesucht. Die Firmung achtete für nichts ein Theil der Katharer[5]),

---

1) Sieh *Assem.* B. O. I, 373. Tractate über diesen Gegenstand von Johannes von Darum (*Assem.* B. O. II, 121.), Jacobus von Tagris (ibd. 239.), Gregor Barhebräus (ibd. 300.) etc.

2) *Arcud.* de Sacr. II, 2. *Simeon. Thess.* de Sacr. l. II. *Leo Allat.* Cons. Eccl. Orient. et Occid.

3) *Assem.* B. O. T. IV. diss. de Syr. Nest. p. 272.

4) Τοῖς ὑπὸ σφῶν βαπτιζομένοις τὸ πανάγιον οὐ προσφέρουσι χρίσμα· διάτοι τοῦτο καὶ τοὺς ἐκ τῆσδε τῆς αἱρέσεως τῷ σώματι τῆς ἐκκλησίας συναπτομένους χρίειν οἱ πανεύφημοι πατέρες προσέταξαν. H. F. III, 5. Cfr. *Pacian.* ad Sympron. III.

5) *Reiner.* summ. adv. Catharos. *Moneta.* adv. Cath. IV, 2.

ihnen folgten hierin die Waldenser[1]); die sakramentliche Dignität der Firmung bestritt auch Wiklef (diall. l. IV. c. XIV.). Gleiches thaten die Pikarden[2]), Huß[3]), und noch entschiedener die Reformatoren[4]), deren Behauptung das Concil von Trient in mehren Canonen feyerlich verwarf[5]).

Als Materie der Firmung wird von den griechischen und lateinischen Vätern bald die Handauflegung[6]), bald die Salbung[7]) angegeben. Die Mittelalterlichen erklären sich meistens für die Salbung[8]), dagegen wird Handauflegung und

---

1) *Catechis. Wald.* (1100.) in Diterici Geschichte der Waldenser. S. 360. Nach *Ricchini.* diss. de Wald. c. IV. behaupteten sie nur, jeder Laie könne durch Handauflegung den Geist ertheilen.

2) *Aeneas Sylv.* Hist. Bohem. c. XXXV. und Epl. CXXX.

3) *Huss.* art. II. ap. *Trithem.* Chron. Hirsaug. ann. 1402.

4) *Luth.* capt. Bab. T. II. fol. 293. Jen. *Melancht.* loc. com. art. de confirm. *Calvin.* Inst. IV, 19. n. 4 sq. *Zwingli.* vera et fals. Relig. *Declar. Thorun.* art. de confirm. *Catechis. Genev.* in *Augusti.* Corpus ll. symb. p. 465.

5) Si quis dixerit, confirmationem baptizatorum otiosam caeremoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum, aut olim nihil aliud fuisse, quam catechesin quandam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram ecclesia exponebant, anathema sit. Sess. VII. de confirm. can. I. Si quis dixerit, injurios esse spiritui sancto eos, qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt, anathema sit. can. II.

6) *Tert.* Bapt. VII. Res. carn. VIII. *Cypr.* ad Jubaj. Epl. LXXIII. *Firmil.* Epl. ad Cypr. (intr. *Cypr.* Epl. LXXV.) auct. l. de rebaptism. n. III. IV. *Hil.* in Matth. comm. c. XIX. n. 3. *Hier.* in Lucif. c. IV. *Aug.* Bapt. III, 16. Trin. XV, 26. *Epiph.* Haer. XXI. *Chrys.* in Act. Hom. XL. n. 1. *Theod.* in Heb. VI, 2. *Eulog. Alex.* cont. Novat. *Const. Apl.* II, 32.

7) *Cyr.* cat. XIII. n. 1 sq. XXI. n. 4. XXII. n. 7. *Bas.* Sp. S. XXVII. *Const. Apl.* III, 16. 17. VII, 22. 45. *Theod.* in Cantic. I, 13. *Tert.* Res. carn. VIII. *Cypr.* Epl. LXX. ad Jan. *Aug.* in Joh. tr. III. n. 5. Trin. XV, 26. *Pacian.* Bapt. *Innoc. I.* Epl. ad Decent. Eugub.

8) *Alex. Alens.* P. IV. qu. IX. memb. II. *Thom.* P. III. qu. LXXII. art. II. Sent. IV. dist. VII. qu. I. art. II. *Bonav.*

Salbung vom Concil von Lyon II. (1274) vorgeschrieben, und von mehren Theologen beydes als nothwendig angesehen[1]). Merkwürdig ist, was in dem von Nectarius von Jerusalem 1662 edirten, und von den übrigen Patriarchen gutgeheißenen Glaubensbekenntniße bemerkt wird, daß nämlich die Firmung ursprünglich mittels Handauflegung, nachher aber durch Salbung ertheilt worden, diese nunmehr wesentlich sey, womit auch der Beschluß einer 1594 in Mainz abgehaltenen Synode vollkommen übereinstimmt. Die Form der Firmung ist im Wesentlichen in allen Ritualien dieselbe, und die Besiegelung und Befestigung durch den h. Geist besagend[2]), wie denn in der Materie und dem ganzen Ritus dasselbe symbolisirt ist, was alles die Scholastiker schön entwickelt haben[3]). Der Backenstreich ist ein von dem Ritter-

---

Sent. IV. dist. VII. art. I. qu. II. *Richard.* Sent. IV. dist. VII. qu. I.

1) *Genette, du Hamel, Nat. Alex., Juenin, Tournely, Gotti.*

2) *Gelas.* Sacram. *Alcuin.* div. offic. in Sabb. S. Die spätere allgemeine Formel in der lateinischen Kirche ist: Signo te signo crucis, confirmo te chrismate salutis in Nomin. P. etc. *Albert. M.* Sent. IV. dist. VII. art. II. *Bonav.* Brevil. P. VI. c. VIII. *Catech. Rom.* P. II. c. IV. §. 12. 13.

3) *Bonav.* Primo ergo, quoniam confessio haec debet esse integra, et integritas confessionis non est, nisi quis confiteatur Christum verum hominem pro hominibus crucifixum, eundemque verum dei filium incarnatum in trinitate Patri et Spiritui sancto per omnia aequalem, hinc est, quod in forma vocali non tantum fit expressio actus confirmandi, verum etiam ipsius signi crucis, et nominis beatissimae trinitatis. Amplius quia confessio debet esse placida ratione ejus, coram quo fit, et fieri habet coram Deo et hominibus et Deo non potest placere, nisi adsit odor bonae famae et vitae honestae, ideo ad horum designationem in elemento exteriori commiscetur oleum olivarum, quod est nitidum, et balsamum, quod est odoriferum, ut per hoc significetur, quod confessio, ad quam hoc sacramentum ordinat et disponit, conjunctum debet habere nitorem conscientiae cum suavi odore tam vitae, quam famae .... Postremo quia talis confessio debet esse intrepida, ut nec pudore, nec timore dimittat quis dicere veritatem, et tempore persecutionis ignominiosam mortem

thum entlehnter, die Aufnahme zum Kriegsdienste Christi bedeutender Gebrauch, welcher zuerst nach dem zehnten Jahrhundert erwähnt wird, und dessen mystische Bedeutung Carolus Borromäus (instr. de Sacram. confirm.) schön aus=einander gesetzt.

Absicht und Wirkung des Firmungssakraments ist, wie es von den Alten einstimmig angegeben wird, Mittheilung des h. Geistes[1]), so Vollendung des Christen als solchen[2]), weßhalb auch hin und wieder, besonders stark in den apostolischen Constitutionen, von einer Nothwendigkeit[3]) derselben die Rede ist. Doch hat die Kirche nie eine eigentliche und förmliche Nothwendigkeit dieses Sakraments statuirt. Die Lehre der Spätern von den Wirkungen der Firmung ist mit dem, was die Aeltern darüber vorgebracht, im vollkommensten Einklang, und hier nur noch dieses besonders zu bemerken, daß der schottische Priester Samson in der Schätzung und Ueberschätzung der Firmung so weit ging zu behaupten, kraft ihrer werde Jemand, auch ohne die Taufe zu empfangen, ein wahrer und vollkommener Christ[4]).

Als der ordentliche Ausspender der Firmung ist nach dem vielfältig ausgesprochenen Glauben der Alten der Bischof zu betrachten; denn dahin erklären sich das Concil von Elvira[5]), Pabst Cornelius (Epl. ad Fabium), Cyprian

---

Christi in cruce confiteri publice formidat quis et erubescit . . . , et hujusmodi timor et pudor potissime apparet in fronte, ideo ad omnem verecundiam et formidinem propulsandam et manus potestativa imponitur, quae confirmet et crux fronti imprimitur etc. Brevil. P. VI. c. VIII.

1) *Tert.* Bapt. VI. Res. carn. VIII. *Corn.* Epl. ad Fab. (ap. *Eus.* H. E. VI, 43.) *Const. Apl.* II, 32. *Cyr.* cat. XXI. n. 1. *Cyr.* in Mich. n. LXVIII. *Pacian.* Bapt. n. VI. *Ambr.* Sacr. III, 2. n. 1.

2) *Cyp.* Epl. ad Jan. LXX. *Cyr.* cat. XXI. n. 1. *Aug.* C. D. XX, 10. etc. Cfr. die Nomenclatur.

3) S. *Leidrad.* de baptism. c. VII.

4) *Bonifac.* Epl. ad Zacc. *Zacc.* Epl. ad Bonifac. (X.)

5) *C. Illib.* Peregre navigantes aut si ecclesia proxima non fuerit,

(Epl. ad Jubaj. LXXIII.), der ungenannte Verfaßer der gegen Cyprian gerichteten Schrift über die Wiedertaufe[1]), die apostolischen Constitutionen (III, 16.) und eine Reihe der ältesten Zeugen[2]).

So wird auch die Weihe des Oeles ausdrücklich als nur dem Bischofe zustehend erklärt[3]). Bey den Spätern ganz dasselbe; nur der Bischof ist der ordentliche und eigentliche Ausspender der Firmung[4]), ihm allein steht die Weihe und Vorbereitung des Elements derselben zu[5]). Auf der andern Seite aber wird von den Aeltern und Spätern eingeräumt, daß die Priester außerordentlicher Weise in Abwesenheit[6]) und mit

---

posse fidelem, qui lavacrum suum integrum habet, nec sit bigamus, baptizare in necessitate, ita ut si supervixerit, ad episcopum eum ducat, ut per manus impositionem perfici posset. c. XXXVIII. Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus per benedictionem perficere debebit. c. LXXVII.

1) Cum per manus impositionem episcopi datur unicuique credentium spiritus sanctus, sicut apostoli circa Samaritanos post Philippi baptisma manum eis imponendo fecerunt, et hac ratione spiritum sanctum in eos contulerunt. n. III. Cfr. ibd. n. IV.

2) *Eus.* H. E. VI, *45*. *Pacian.* Epl. ad Sempr. I. n. 6. *Aug.* Trin. XV, 26. *Innoc. I.* Epl. ad Decent. Eugub. c. III. *Chrys.* in Act. Hom. XVIII. n. 2.

3) *C. Carth. II.* (390.) c. III. *Carth. III.* (397.) c. XXXVI. *Gelas. I.* Epl. IX. ad Epp. Luc. c. VI.

4) *C. Epaon.* (517.) c. XVI. *Isaac.* (Lingon.) c. XXX. *Theodulf.* (Aur.) Quod ergo presbyteris baptizatos chrismate ungere licet, spiritum vero sanctum per manus impositionem tradere non licet; antiquus iste mos ab apostolis ecclesiae est traditus. De ord. Baptism. c. XVII. S. besonders *Greg. M.* l. III. Epl. IX. ad Jan. Calar. *Innoc. III.* l. IX. Epl. XXII. *Eug. IV.* decret. ad Arm.

5) *C. Tolet. II.* (531.) *C. Bracc. II.* (563.) can. XIX. *C. Hisp. II.* (619.) Haec enim omnia (Firmung und Weihe des Chrisma) illicita esse presbyteris, vel chorepiscopis, quia pontificatus apicem non habent, quem solis debere episcopis, auctoritate canonum praecipitur. can. VII.

6) *C. Araus. I.* (*441*.) c. II. *C. Epaon.* (517.) c. XVI. *Ambrosiast.* in Eph. IV, 11.

Erlaubniß des Bischofs[1]), so wie überhaupt im Nothfalle[2]) die Firmung ertheilen können. In Aegypten konnte nach der dort bestehenden Praxis der Priester in Abwesenheit des Bischofs ohne weiteres die Firmung ertheilen[3]). Solche allgemeine Erlaubniß ertheilte Gregor der Große auch den sardinischen Priestern auf deren dringende Bitte[4]), und in der griechischen Kirche galt es schon zur Zeit des Photius als althergebrachte Observanz, daß alle Priester regelmäßig, wie tauften, so auch firmten[5]). Merkwürdig ist, daß die Schule darüber controvertiren durfte, ob der Pabst einen Priester authorisiren könne, die Firmung zu ertheilen, und sich Mehre fanden, welche dieses in Abrede stellten[6]), indeß die Anderen, namentlich Thomas, das Gegentheil vertheidigten und dem Pabst diese Befugniß zuerkannt wißen wollten[7]).

---

1) *Gelas. I.* Epl. IX. ad Epp. Lucan. *C. Tolet. I.* (400.) c. XX. *Martin.* (Bracc. Epp.) cap. LII.

2) *C. Araus. I.* c. I. II. *C. Arel. II.* c. XXVI. *C. Epaon.* (517.) c. XVI. *C. Barcin.* (599.) c. II. *Bonif.* (Mog.) Ut presbyteri sine sacro chrismate et oleo benedicto et salubri eucharistia alicubi non proficiscantur, sed ubicunque vel fortuitu requisiti fuerint ad officium suum, statim inveniantur parati in reddendo debito. Statuta. c. III. (*d'Achery* I, 508. *la Barre.*) Presbyteri sub sigillo custodiant chrisma et nulli sub praetextu medicinae vel cujuslibet rei donare praesumant. Genus enim sacramenti est. Ibd. c. V.

3) (Pseudo-) *Aug.* In Alexandria et per totum Aegyptum, si desit Episcopus, consignat presbyter. qu. V. et N. T. qu. 101. Dasselbe sagt *Ambr.* in Eph. IV, 12. Cfr. *Hier.* Epl. ad Evagr.

4) *Greg.* l. III. Epl. VI. ad Januar. Cal. Epp. Die Meinung, daß hier nicht von der Firmung die Rede sey, widerlegt *Suarez.* in P. III. disp. XXXVI. sect. II. *Bened.* Syn. dioec. VII, 8. n. 5.

5) S. *Morin.* de sacram. confirm. diss. II. *Holsten.* diss. I. de minist. confirm. ap. Graecos.

6) *Robert. Pullus.* Sent. P. V. c. XXIII. *Hugo S. Vict.* Sacr. l. II. P. VII. c. II. *Durand.* in Sent. IV. dist. VII. qu. III. IV. *Este* in Sent. IV. dist. VII. §. 21. 22.

7) *Jacob.* (Card.) *a Vitriaco.* Serm. in Vigil. Pentec. *Thom.* in

In der spätern Zeit kamen wirklich derartige Bevollmächtigungen öfter vor. Wie mehren Missionären aus dem Franziskanerorden im Laufe des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts von den Päbsten die Vollmacht zu firmen ertheilt worden, hat Wadding[1]) berichtet, und erhielten dieselbige Erlaubniß mehre Jesuiten (*Bened.* Syn. dioec. VII, 7. n. 6.). In der neuern Zeit hat das Tridentinum die alt überlieferte Lehre, wonach die Bischöfe allein als die ordentlichen Ausspender der Firmung zu betrachten sind, wiederum feyerlich sanctionirt (Sess. VII. de confirm. can. III.).

Da die Taufe der Eingang zu den Sakramenten ist, so wurden in der Kirche nur solche, welche getauft waren, zur Firmung zugelaßen. Es behaupteten darum auch die Scholastiker, daß ein Ungetaufter die Firmung nur in ungültiger Weise empfangen könne[2]), und in Beziehung auf die Geschichte des Cornelius Act. X. entgegnen sie, dem seyen nur die Wirkungen der Firmung, aber nicht die Firmung selbst vor der Taufe zu Theil geworden[3]). Wie von der Taufe, so stand auch von der Firmung bey den Alten[4]) und später[5]) dieses fest, daß eine Wiederholung derselben unstatthaft sey. Darum beschwerte sich auch Photius (Epl. Encycl. II.) darüber, daß die von den griechischen Priestern gefirmten Bulgaren von den Lateinern von neuem gefirmt worden seyen. Der Grund, warum Nicolaus dieses zu thun gebot, war aber, weil er diese Firmungen als ungültig verwarf, da sie im

---

Sent. IV. dist. VII. qu. III. P. III. qu. LXXII. art. XI. *Soto.* in Sent. IV. dist. VII. qu. I. art. XI. und Andere. Cfr. *Bened. XIV.* Syn. dioec. VII, 7. n. 7.

1) Ann. O. FF. m. anu. 1444. 1447. 1521. etc.

2) *Alex. Alens.* P. IV. qu. 9. memb. 4. *Thom.* P. III. qu. LXXII. art. VI. Sent. IV. dist. VII. qu. II. art. I. *Bonav.* Sent. IV. dist. VII. art. III. qu. III.

3) *Thom.* P. III. qu. LXXII. art. VI.

4) *Aug.* cont. lit. Petil. II, 13. *Optat.* Schism. Donat. VII, 4.

5) *Greg. II.* capitulare ad Bonif. Epp. (Mog.) (int. *Bonif.* Epl. XXIV.)

Namen des Pseudopatriarchen und dazu in einem zum occidentalischen Patriarchate gerechneten Gebiete stattgefunden hatten (*Bened.* XIV. Syn. dioec. VII, 9. n. 3.).

Wie die sakramentliche Würde und Selbstständigkeit der Firmung, so ist auch die Unwiederholbarkeit derselben von dem Tridentinum wieder ausgesprochen [1]) worden.

Fortsetzung.
Eucharistie.

Als Sakrament der Sakramente galt allzeit die Eucharistie, deren Nomenclatur überaus reich und bedeutsam ist, und an und für sich schon eine hinreichend klare Darstellung des Glaubens der Kirche hinsichtlich ihrer innern Natur und Würde enthält. Sie heißt das Gute [2]), Heilige [3]), Mysterium oder Mysterien, auch mit dem Zusatz, heilige, göttliche, schreckliche und so weiter [4]), Sakrament des Altars [5]), Einweihung [6]), Tisch des Herrn, Christi, mystischer, heiliger Tisch und so weiter [7]), göttliches Mahl †),

---

1) Sess. VII. de Sacram. can. IX.

2) Ἀγαθὸν. *Bas.* Epl. ad Amphiloch. (III.) can. LV.

3) Sanctum. *Tert.* spect. XXV. *Cypr.* laps. p. 377. (*Bal.*) Τὰ ἅγια. *C. Laod.* c. XIV. *Clem.* recogn. III, 67. *Cyr.* cat. *Cyr. Alex.* in Joh. XX, 17. (Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. Ruf des Bischofs ans Volk bey der Liturgie. *Const. Apl.* VIII, 13.) Ἁγίασμα. *Greg. Nyss.* Epl. c. V. Ἁγιάσματα. *Greg. Nyss.* Epl. can. c. II. V.

4) Μυστήριον. *Justin.* Apol. I. 66. Μυστήριον δεσποτικὸν. *Theod.* I Cor. XI, 16. Μυστήριον σωτήριον. *Theod.* in I Cor. XI, 25. Μυστήρια. *Hippolyt.* de charism. XIX. *Chrys.* de virg. c. XXIV. Sacerd. VI, 4. Μυστήρια θεῖα. *Theod.* I Cor. XI, 27. 30. Μυστήρια ἅγια. *Const. Apl.* VIII, 14. 15. Μυστήρια ἱερὰ. *Theod.* I Cor. X, 16. XI, 22. *Cyr.* cat. XXIII. n. 25. Μυστήρια φρικτὰ. *Chrys.* Prod. Jud. Hom. I. n. 1. Ad illum. cat. I. n. 2.

5) Sacramentum altaris. *Aug.* C. D. X, 6.

6) Μυσταγωγία. *Greg. Nyss.* in Cantic. Hom. X. Τὰ τελούμενα. *Evag.* II, 3. Τελετὴ τελετῶν. *Dion.* Hier. E. c. III.

7) Τράπεζα δεσποτικὴ. *Theod.* in I Cor. XI, 20. Τράπεζα τοῦ χριστοῦ. *Eus.* D. E. I, 10. Τράπεζα μυστικὴ. *Hippolyt.* in

Brod Gottes, des Herrn[1]), himmlisches, substantiales und tägliches Brod[2]), um welches zu beten wir von Christus gelehrt worden sind[3]), Kelch der Segnung, des Heiles, des Lebens[4]), heiliger Leib, Christi, des Herrn Leib[5]), kostbares Blut, Christi, des Herrn Blut[6]), Sakrament des Altars, des Tisches des Herrn, des Kelches, der Eucharistie[7]).

Prov. IX, 1. *Theod.* in I Reg. qu. III. *Cyr.* de ador. Sp. et ver. l. III. Τράπεζα ἱερὰ. *Chrys.* Dav. et Saul. Hom. III. n. 1. φρικωδὴς. *Chrys.* in S. Lucian. n. 2.

†) Μυστικὸν καὶ θεῖον δεῖπνον. *Hippolyt.* in Prov. IX, 1. Δεῖπνον κυριακὸν. *Chrys.* in I Cor. Hom. XXVII. Coeleste prandium. *Zeno.* (Veron.) l. II. tract. XXXVIII.

1) Ἄρτος τοῦ θεοῦ. *Ign.* Eph. n. V. Ἄρτος τοῦ κυρίου. *Orig.* in Matth. T. XI. n. 14. Ἄρτος κυριακὸς. *Theophil.* Epl. Paschal. I.

2) Ἄρτος ἐπουράνιος. *Cyr.* cat. XXII, 5. *Clem.* exc. Theod. §. 13. Ἄρτος ἐπιούσιος. *Cyr.* cat. XXIII, 13. Cfr. *Mar. Vict.* c. Ari. II, 8. *Hier.* in Tit. II, 13. Panis quotidianus. *Aug.* de orat. (in *Fontani* nov. delic. erudit. T. III.) Cfr. *Tert.* de orat. c. I. (*Pamel.* h. l.)

3) *Pet. Chrys.* Post coeleste regnum panem quis postulat temporalem? Sed quotidianum et in diem vult vos in sacramento sui corporis panis viaticum postulare, ut per hoc ad perpetuum diem et ipsam Christi perveniamus ad mensam, et unde hic gustum sumpsimus, inde cibi plenitudinem totasque satietates capiamus. Serm. LXVIII. Cfr. *Tert.* orat. c. VI.

4) Ποτήριον τῆς εὐλογίας. *Bas.* Sp. S. c. XXVII. Ποτήριον σωτηρίου. *Cyr.* cat. XXII, 5. Ποτήριον ζωῆς. *Const. Apl.* VIII, 13.

5) Σῶμα ἅγιον. *Orig.* Cels. VIII, 33. Σῶμα χριστοῦ. *Cyr.* cat. XXIII, 22. Σῶμα κυρίου. *Const. Apl.* II, 57. Σῶμα κυριακὸν. *Const. Apl.* II, 57. Σῶμα σωτήριον. *Eus.* in Jes. XXV, 7. *Const. Apl.* II, 33. VIII, 14. Corpus dominicum. *Tert.* Pud. IX. Sanctum domini corpus. *Cyp.* Epl. X. etc.

6) Αἷμα τίμιον. *Hippol.* in Prov. IX, 1. *Const. Apl.* II, 33. VIII, 14. Αἷμα χριστοῦ. *Const. Apl.* VIII, 13.

7) Sacramentum altaris. *Aug.* C. D. X, 6. Sacramentum mensae suae. *Aug.* Pecc. merit. et rem. I, 20. n. 26. Sacramentum eucharistiae. *Tert.* cor. mil. III. Marc. IV, 34. Sacramentum panis et calicis. *Tert.* Marc. V, 8. Sacramentum calicis. *Cypr.* Epl. LXIII. ad Caecil. de laps. p. 381.

Dann heißt sie auch Versammlung[1]), weil die Christen sich zu ihr versammlen, ferner Gemeinschaft[2]) und Vereinigung[3]), weil wir durch sie mit Christus und allen Gläubigen Eins werden, endlich von dem Acte der Segnung Eucharistie[4]) und Eulogie[5]), mit welchem letzten Worte man übrigens auch die Gaben zum Opfer[6]) bezeichnete, ferner das geweihte Brod, welches die Bischöfe als Zeichen ihrer Gemeinschaft einander zusandten[7]), oder welches nach der Messe unter die, welche nicht kommunicirten, ausgetheilt zu werden pflegte[8]). Noch finden sich als Bezeichnungen der Eucharistie die Metaphern Fisch[9]) und Kohle[10]).

---

1) Σύναξις. *Cyr.* cat. XVIII, 33. *Dion.* H. E. c. III. n. 1. Cfr. colligere. *Tert.* fug. in persec. c. XIV.

2) Κοινωνία. *Isid.* l. I. Epl. 228. *Dion.* H. E. c. III. n. 1.

3) *Isid.* Κοινωνία κέκληται ἡ τῶν θείων μυστηρίων μετάληψις διὰ τὸ τὴν πρὸς χριστὸν ἡμῖν χαρίζεσθαι ἕνωσιν, καὶ κοινωνοὺς ἡμᾶς τῆς αὐτοῦ ποιεῖν βασιλείας. L. I. Epl. 228. *Joh. Dam.* Κοινωνία λέγεται τε καὶ ἔστιν ἀληθῶς διὰ τὸ κοινωνεῖν ἡμᾶς δι' αὐτῆς τῷ χριστῷ, καὶ μετέχειν αὐτοῦ τῆς σαρκὸς τε καὶ θεότητος· κοινωνεῖν δὲ καὶ ἑνοῦσθαι ἀλλήλοις δι' αὐτῆς. O. F. IV, 14.

4) Εὐχαριστία. *Ign.* Smyrn. n. 7. Phil. n. 4. *Justin.* Apol. I, 65. 66. *Iren.* IV, 18. n. 5. etc.

5) *Cyr. Alex.* in Joh. VI, 56. XIII, 23. etc.

6) *Hippolyt.* de charism. c. XIX. *Const. Apl.* VIII, 31. *Theoph. Alex.* can. VII. *Soc.* VII, 2. *Mosch.* prat. spirit. c. XXV.

7) *Sirmond.* diss. de Eulog.

8) *Hincm.* capitt. et coronationes. l. I. c. VII.

9) *Aug.* conf. XIII, 21. n. 29. 25. n. 34.

10) *Ephrem.* in Jes. VI. Cfr. *Gabriel.* (Philad.) Καθὼς ὁ ἄνθραξ σύγκειται ἐκ δύο οὐσιῶν, ἐστὶ δὲ εἷς τῷ ἀριθμῷ, οὕτω καὶ ὁ ἄρτος ὁ μεταποιηθεὶς ἐστι εἷς ἐκ δύο οὐσιῶν συγκείμενος, τῆς δὲ θεότητος, φημὶ, καὶ τῆς τοῦ σίτου τοῦ μετουσιωμένου εἰς σάρκα χριστοῦ. De Euch. c. I. Eben so findet er auch weiter in der brennenden, leuchtenden und reinigenden Kraft ein Symbol der Eucharistie. Cfr. *Nerses.* (Claj.) Si enim Seraphim sanctum in typo egebat forcipe, ut prunis ardentibus, quae erant in altari, appropinquaret,

Von der Eucharistie lehren die Alten, daß Christus in ihr wahrhaftig und wirklich gegenwärtig sey. Bey Ignatius heißt sie ausdrücklich das Fleisch unsers Herrn Jesu Christi (**Phil. n. IV.**); von den Doketen sagt er, daß sie sich der Eucharistie enthalten, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unsers Erlösers Jesu Christi sey, welches für unsere Sünden gelitten, welches der Vater durch seine Güte erweckt hat (**Smyrn. n. VII.**); und wenn er die Eucharistie auch in tropologischer Beziehung betrachtet (**Trall. n. VIII. Rom. n. VII.**), so ist es, weil er deren Realität und die kirchliche Ueberzeugung nnd Wissenschaft davon in den Gläubigen voraussetzt, und an dem, was wirklich und wahrhaft ist, zugleich die symbolische Bedeutsamkeit nicht unentwickelt und für das Ethos unbenutzt lassen will, wie denn die Alten aus allem Wirklichem Nahrung des Gemüths und Erbauung des Lebens zu gewinnen bemüht gewesen sind. Irenäus hat die Lehre von der Eucharistie sehr oft besprochen, und immer die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie, und sie als Christi wahres Fleisch und Blut als einen über allen Zweifel erhabenen Punct in der christlichen Lehre voraussetzend, hieraus gegen die Häretiker seiner Zeit, namentlich die Valentinianer, die katholische Schöpfungs- und Auferstehungslehre vertheidigt, und gezeigt, in welche Widersprüche sich diese Häretiker verwickeln, da sie die Lehre und Praxis der Eucharistie einerseits festhalten, andererseits die Weltschöpfung durch Gott, sowie die Auferstehung des Fleisches läugnen. «Wie wissen sie, sagt er, daß das Brod, über welches der Dank gesprochen, der Leib ihres Herrn, und der Kelch seines Blutes ist, wenn sie ihn nicht als den Sohn des Weltschöpfers anerkennen wollen?» (**IV, 18. n. 4.**) «Wie hat der Herr, wenn er eines andern Vaters (Sohn) ist, gerechterweise Brod von der Schöpfung,

---

quanto majori puritate et reverentia nos terrestres ac peccatores indigemus, ut ad illius typi veritatem accedamus. Epl. Pastor. p. 117. ed. *Capelletti.*

welche die unsrige ist, nehmen, es für seinen Leib erklären, und von der Mischung des Kelches, daß es sein Blut sey, versichern können?» (IV, 33. n. 2.) «Wie sagen sie, daß das Fleisch der Verwesung verfalle, und des Lebens nicht theilhaftig werde, da es mit dem Leibe des Herrn und dessen Blute ernährt wird? Entweder müßen sie ihre Meinung ändern, oder vorbenanntes darzubringen unterlassen.» (IV, 18. n. 5.) Wer das Fleisch für gottwidrig erklärt, und dasselbe von der Erlösung und Auferstehung ausschließt, müße folgerecht das ganze Erlösungswerk Christi und die von ihm eingesetzte Eucharistie verwerfen [1]).

Justin erklärt (Apol. I, 61.) von der Feyer und dem Genuß der Eucharistie bey den Christen: «denn nicht wie gemeines Brod noch wie gemeinen Trank empfangen wir dieses, sondern, gleichwie durch Gottes Wort eingefleischt, Jesus Christus unser Erlöser Fleisch und Blut um unseres Heiles willen hatte, so sind wir auch gelehrt worden, daß die durch sein Gebetswort gesegnete Speise, aus welcher unser Fleisch und Blut in der Umwandlung genährt worden, Jesu des Fleischgewordenen Fleisch und Blut sey.» Tertullians Bekenntniß der Wahrhaftigkeit des Leibes und Blutes Christi kann nicht zweifelhaft erscheinen [2]). Vom Täufling bemerkt er, daß er sogleich aus der Fülle des Leibes Christi in der Eucharistie gespeist wird. Anderswo zeigt er aus dem Empfange der Sakramente, besonders aus dem Genuße des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie, die hohe Bedeutung des Leibes, durch den alle Sakramente empfangen werden, und die Wahrheit

---

1) Si autem non salvatur haec (caro), videlicet nec dominus sanguine suo redemit nos, neque calix eucharistiae communicatio sanguinis ejus est, neque panis quem frangimus communicatio corporis ejus est. Sanguis enim non est, nisi a venis et carnibus etc. V, 2. n. 2.

2) Exinde (baptizatus) opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet. Pudic. c. IX. cfr. Bapt. XVI.

der Auferstehung[1]). So findet er auch in der Eucharistie die gründliche Widerlegung des marcionitischen Phantasiasmus (adv. Marc. V, 8.). Mit Unwillen spricht er davon, daß einige Christen Götzenbilder verfertigen, so den Teufeln Leiber schaffen, und darnach Christi Leib zu berühren wagen. Abzuhauen seyen solche frevelhafte Hände[2]), die sich am Heiligen vergreifen.

Nun finden sich in Tertullian auch einige dunklere Stellen, von denen aber von vornherein nicht angenommen werden kann, daß er damit eine von ihm so vielfältig und bestimmt erklärte Lehre habe läugnen und sich mit sich selbst also habe in Widerspruch setzen wollen, und zwar in einem und demselben Buche, in welchem er gerade ein schönes Bekenntniß desselben Glaubens abgelegt hat; so daß also hier eine mit der anderweitig bekannten Lehre übereinstimmende Deutung berechtigt und geboten ist. Zum Glück sind die Stellen auch nicht der Art, daß sie dem Exegeten eine unüberwindliche Schwierigkeit darbieten. In der Stelle de cor. c. I.[3]) ist nur gesagt, daß der Glaube Christum in der Eucharistie anerkennt, wie er denn auch (ibd. XIV.) sie ausdrücklich und wiederholt Leib des Herrn nennt. In der Stelle adv.

---

1) Caro abluitur, ut anima emaculetur, caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut anima muniatur, caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur, caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima deo saginetur. Res. carn. c. VIII.

2) Tota die .... zelus fidei perorabit ingemiscens christianum ab idolis in ecclesiam venire, eas manus admovere corpori domini, quae daemoniis corpora conferunt. Nec hoc sufficit. Parum sit, si ab aliis manibus accipiant, quod contaminant; sed etiam ipsi tradunt aliis, quod contaminaverunt. Adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum; proh scelus! semel Judaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus ejus lacerant. O manus praecidendae!

3) Corpus ejus in pane censetur: *Hoc est corpus meum.* (Censetur = est. *Murat.* h. l. = habetur. *Pancirol.* h. l.)

Marc. I, 14.[1]) ist nur die sakramentliche Brauchbarkeit und symbolische Bedeutsamkeit des Brodes zur Widerlegung des marcionitischen Pseudospiritualismus ausgesprochen; in der andern adv. Marc. III, 9.[2]) wird nur zum Nachweis des Zusammenhanges des Alten und Neuen Bundes unter Andern darauf aufmerksam gemacht, wie dort schon die Eucharistie vorherverkündet, Christi Leib in seiner realen und sakramentalen Existenz vorbedeutet war. So waltet auch in einer andern Stelle ebendaselbst IV, 30.[3]) keine andere Absicht, als den innern Verband des Alten Bundes mit dem Neuen, und zugleich nachzuweisen, wie unbiblisch der Doketismus und Dualismus sey.

Clemens spricht von der Geburt und Erziehung des Menschen aus dem Logos, und zeigt, wie das ganze Leben von demselben bedingt ist: «der Logos ist Alles dem Kinde,

---

1) Nec aquam reprobavit (Christus), qua suos abluit, nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat. Repraesentare = vergegenwärtigen.

2) Hoc lignum (das Kreuz) et Hieremias tibi insinuat dicturis praedicans judaeis: venite mittamus lignum in panem ejus, utique in corpus. Sic enim deus in Evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus suum appellans, ut et hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus pane propheta figuravit, ipso domino hoc sacramentum postea interpretaturo.

3) Acceptum panem et distributum corpus suum fecit, hoc est corpus meum dicendo, hoc est figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Caeterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non potest . . . . . Non intelligens (Marcion) veterem fuisse istam figuram corporis Christi dicentis per Hieremiam: adversus me cogitaverunt cogitatum dicentes: venite conjiciamus lignum in panem ejus, scilicet crucem in corpus ejus: itaque illuminator antiquitatum, quid tunc voluerit significasse panem satis declaravit, corpus suum vocans panem. Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum substantiam corporis confirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse nisi carnis . . . . . Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc (*Isai.* LXIII, 1. Gen. XLIX, 11.) vinum in sanguine figuravit.

sowohl Vater als Mutter, und Pädagog und Ernährer. Esset, spricht er, mein Fleisch, und trinket mein Blut. Diese geeignete Nahrung spendet uns der Herr, und bietet uns seinen Leib und gießt sein Blut aus, und nichts mangelt den Kindern zum Wachsthum. O des staunenswürdigen Geheimnißes! Er gebietet uns das alte und fleischliche Verderben auszuziehen, wie auch die alte Nahrung, und an der neuen Nahrung (διαίτης) Christi Theil zu nehmen. Ihn, wenn's möglich, aufzunehmen und in uns niederzulegen, und den Erlöser in der Brust zu bergen, damit wir die Leidenschaften unsers Fleisches heilen.» (Paed. I, 6.) An einer andern Stelle desselben Buches, wo er von der Mäßigkeit beym Weingenuße spricht, kömmt er auf den Logos, die wahre für unser Heil gepreßte Traube zu reden, deren Blut wir in der Eucharistie genießen, und Clemens entwickelt[1]), wie für den gläubig dieselbe Empfangenden Heiligung und Unvergänglichkeit des Leibes und der Seele daraus entspringt. Wenn er bald darauf bemerkt, das sey Wein gewesen, was Christus gesegnet[2]), so ist es nur eine Angabe des Elementes, dessen sich Christus bediente, zum Beweis, daß der Wein nicht vom Bösen und dessen Genuß nicht unerlaubt sey, und

---

1) Διττὸν δὲ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου· τὸ μὲν γὰρ ἐστιν αὐτοῦ σαρκικὸν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα, τὸ δὲ πνευματικὸν, τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα· καὶ τοῦτ' ἔστι πίειν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαμβάνειν ἀφθαρσίας· ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα ὡς αἷμα σαρκὸς· ἀναλόγως τοίνυν κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα· καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ, τὸ κρᾶμα· τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ, τὸ πνεῦμα· ἡ δὲ ἀμφοῖν αὖθις κρᾶσις ποτοῦ τε καὶ Λόγου εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλὴ, ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν· τὸ θεῖον κρᾶμα τὸν ἄνθρωπον τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ Λόγῳ συγκίρναντες μυστικῶς. Paed. II, 2.

2) Ὅτι δὲ οἶνος ἦν τὸ εὐλογηθὲν, ἀπέδειξε πάλιν, πρὸς τοὺς μαθητὰς λέγων· οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ταύτης . . . . τουτὶ μὲν ἡμῖν καὶ πρὸς τοὺς Ἐγκρατητὰς καλουμένους παραπηχήσθω. Ibd. II, 2.

zur Widerlegung des Enkratismus. Origenes sagt, früher habe die Taufe nur in der Andeutung, in der Wolke und dem Meere stattgefunden, nun aber finde in wahrhaftiger Weise im Wasser und dem Geiste die Wiedergeburt statt; eben so sey ehmals nur im Räthsel das Manna die Speise des Volkes gewesen, nun aber sey in Wahrheit das Fleisch des Logos Gottes die wahrhaftige Speise[1]). Die, welche ohne die erfoderliche Reinheit der Eucharistie nahen, erinnert er, daß sie Christi Leib profaniren, und Gottes Gericht nicht entgehen werden (**In Ps. XXXVII. Hom. II. n. 6.**). Von dem sakramentalen Genuß des Blutes Christi unterscheidet er dessen Genuß in der Aufnahme seiner Lehre[2]), woraus erhellt, daß jener ihm nicht ein bloß geistiger ist. Daß er gegen einen Celsus in seinen Aeußerungen über die Eucharistie sehr zurückhaltend ist, sie für ein Symbol des Dankes gegen Gott[3]), und — mehr den Schleyer lüftend — für einen heiligen und heiligenden Leib[4]) erklärt, hat durchaus nichts unbegreifliches, und wenn er hin und wieder über die Eucharistie tropologisirt und allegorisirt, so kann das Niemand befremden, welcher dessen Art und Weise etwas näher kennt, und weiß, wie er eben über alles allegorisirt, über Priesterthum, Tempel, die heiligen Gefäße, Jerusalem, über sämmtliche Feste, Ostern, Pfingsten,

---

1) **Nunc autem in specie caro verbi dei est verus cibus. In Num. Hom. VII. n. 8.**, wo das **in specie** der Realität der Eucharistie eben so wenig entgegen seyn kann, als das Vorhergehende: **nunc autem in specie regeneratio est in aqua etc.**, der Wirklichkeit der Taufe; wie es denn auch offenbar als Gegensatz von **aenigma** nur von der Realität verstanden werden kann.

2) **Bibere autem dicimur sanguinem Christi non solum sacramentorum ritu, sed et cum sermones ejus accipimus, in quibus vita consistit. In Num. Hom. XVI. n. 8.**

3) Ἔστι δὲ καὶ σύμβολον ἡμῖν τῆς πρὸς τὸν θεὸν εὐχαριστίας ἄρτος εὐχαριστία καλούμενος. **Cels. VIII, 57.**

4) Ἡμεῖς δὲ τῷ τοῦ παντὸς δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες, καὶ τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γινομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως χρωμένους. **Cels. VIII, 33.**

Sonntag ꝛc. (cfr. nur Cels. VIII, 22.) Hippolyt deutet Prov. IX, 1. das Gastmahl, welches die Weisheit ihren Freunden bereitet, von der Erkenntniß der Trias und von dem Leibe und Blute des Herrn, welches in der Eucharistie täglich geopfert wird[1]). Cyprian, welcher mit der übrigen katholischen Kirche für eine mildere Behandlung der in der Verfolgung Gefallenen stimmte, urgirt die Nothwendigkeit, diejenigen von den früher Gefallenen, welche mit allem Ernste der Buße sich beflissen, bey den dringenden Anzeichen eines neuen Ausbruchs der Verfolgung in die Kirchengemeinschaft wieder aufzunehmen, und für die noch bevorstehenden Kämpfe durch des Herrn Leib und Blut zu waffnen; nur durch Christi Blut werden sie stark genug seyn, ihr Blut für Christum zu vergießen[2]). Anderwärts eifert er gegen jene Priester, welche den Gefallenen, ohne daß sie gebüßt und bekannt haben, die Eucharistie reichen, und so des Herrn Leib profaniren[3]). Denselben Glauben bekennt er an vielen andern Stellen seiner Schriften[4]). Der Schismatiker Novatian ließ die Leute bey der Eucharistie als Christi Leib

---

1) Καὶ τὸ τίμιον καὶ ἄχραντον αὐτοῦ σῶμα καὶ αἷμα, ἅπερ ἐν τῇ μυστικῇ καὶ θείᾳ τραπέζῃ κατ' ἑκάστην ἐπιτελοῦνται εἰς ἀνάμνησιν τῆς ἀειμνήστου καὶ πρώτης ἐκείνης τραπέζης τοῦ μυστικοῦ θείου δείπνου . . . . . ἔλθετε, φάγετε τὸν ἐμὸν ἄρτον, καὶ πίετε τὸν οἶνον, ὃν κέκρακα ὑμῖν, τὴν θείαν αὐτοῦ σάρκα καὶ τὸ τίμιον αὐτοῦ αἷμα δέδωκεν ἡμῖν, φησὶν, ἐσθίειν καὶ πίνειν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Fragm. in *Galland.* II. p. 488.

2) Ut, quos excitamus et hortamur ad proelium, non inermes et nudos relinquamus, sed protectione sanguinis et corporis Christi muniamus, et cum ad hoc fiat eucharistia, ut possit accipientibus esse tutela, quos tutos esse contra adversarium volumus munimento dominicae saturitatis armemus. Nam quomodo docemus aut provocamus eos in confessione nominis sanguinem suum fundere, si eis militaturis Christi sanguinem denegamus? Epl. LIV. ad Cornel.

3) Qui ante exomologesin . . . delicti factam . . . offerre pro illis (lapsis) et eucharistiam dare, id est sanctum domini corpus profanare audeant. Epl. X.

4) Epl. LXIII. ad Caecil. de laps.

schwören, daß sie ihm treu bleiben, und nicht zu Cornelius übergehen wollen[1]). Dionys von Alexandrien hat seinen Glauben an die wirkliche Gegenwart auf die unzweideutigste Weise ausgesprochen[2]), und für deren Empfang auch eine körperliche Reinigkeit verlangt[3]). Macarius Magnes (um 266) hat bey der Entwickelung der christlichen Lehre die reale Präsenz fest und bestimmt ausgesprochen, die zu seiner Zeit, wir wißen nicht von wem, schon vorgebrachte Auffassung der Eucharistie als einer Figur des Leibes Christi als ganz unstatthaft verworfen[4]), von des Herrn Leib in der Eucha=

---

1) Ποιήσας γὰρ τὰς προσφορὰς καὶ διανέμων ἑκάστῳ τὸ μέρος καὶ ἐπιδιδοὺς τοῦτο ὀμνύειν ἀντὶ τοῦ εὐλογεῖν τοὺς ταλαιπώρους ἀνθρώπους ἀναγκάζει . . . . ὅμοσον μοι κατὰ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ, μηδέποτέ με καταλιπεῖν καὶ ἐπιστρέφειν πρὸς Κορνήλιον. *Corn.* **Epl. ad Fab. Antioch.**

2) Dem Pabste Xystus **II.** legt er den Fall zur Entscheidung vor: Einer, welcher bey den Häretikern die Taufe empfangen und später bey den Katholiken einer Taufhandlung beygewohnt und deren Art und Weise von jener, die er empfangen, durchaus verschieden gefunden, hegt nun Zweifel und verlangt von Neuem getauft zu werden, wohingegen er (Dionys) meint, durch den Empfang der Eucharistie sey jene Taufe hinreichend ergänzt. Εὐχαριστίας γὰρ ἐπακούσαντα, καὶ συνεπιφθεγξάμενον τὸ Αμὴν, καὶ τραπέζῃ παραστάντα καὶ χεῖρας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἁγίας τροφῆς προτείναντα, καὶ ταύτην καταδεξάμενον, καὶ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ μετασχόντα ἱκανῷ χρόνῳ, οὐκ ἄν ἐξ ἀρχῆς ἀνασκευάζειν ἔτι τολμήσαιμι· θαρσεῖν δὲ ἐκέλευον καὶ μετὰ βεβαίας πίστεως καὶ ἀγαθῆς συνειδήσεως τῇ μετοχῇ τῶν ἁγίων προσιέναι· ὁ δὲ οὔτε πενθεῖν παύσται, πέφρικέ τε τῇ τραπέζῃ προσιέναι. **Epl. IX. ap.** *Eus.* **VII, 9.**

3) Οὐδὲ γὰρ αὐτὰς (γυναῖκας) οἶμαι πιστὰς οὔσας καὶ εὐλαβεῖς τολμήσειν οὕτω διακειμένας (ἐν ἀφέδρῳ ὄντας) ἢ τῇ τραπέζῃ τῇ ἁγίᾳ προσελθεῖν, ἢ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου προσάψασθαι· οὐδὲ γὰρ ἡ τὴν δωδεκαετῆ ῥύσιν ἔχουσα πρὸς τὴν ἴασιν σπεύδουσα, ἔθιγεν αὐτοῦ, ἀλλὰ μόνου τοῦ κρασπέδου. **Epl. Canon. II. (in** *Routh.* **Reliq. sacr. II. p. 392.)**

4) Οὐ γὰρ τύπος σώματος, οὐδὲ τύπος αἵματος, ὥς τινες ἐρραψῴδησαν πεπηρωμένοι, ἀλλὰ κατ' ἀλήθειαν αἷμα καὶ σῶμα

ristie weiter auch bemerkt, daß er im Genuße nicht verzehrt werde und in Verderbniß übergehe, sondern den Essenden mit göttlichen Kräften fülle[1]). Ammonius warnt vor dem unwürdigen Genuß der Eucharistie mit Hinweis auf das Beyspiel des Königs Balthasar. Wie dieser durch Profanation der heiligen Gefäße sein irdisches Reich eingebüßt habe, so werde der unwürdig vom mystischen Weine Trinkende aus Gottes Reich und ins ewige Feuer verstoßen[2]).

Die apostolischen Constitutionen empfehlen den Gläubigen alle Pietät gegen die Priester, «als Wohlthäter, Gesandte zu Gott, welche euch durch das Wasser wiedergeboren..... welche euch des Erlösungsleibes und kostbaren Blutes gewürdigt, welche euch von den Sünden entbunden und der hochheiligen Eucharistie theilhaftig gemacht haben» (II, 55.). An einer andern Stelle beschreiben sie die bey der Synaxis zu beobachtende Ordnung: «Darnach aber finde das Opfer statt, da das ganze Volk steht und in der Stille betet, und wenn das Opfer vollbracht ist, dann nehme jede Ordnung für sich Theil an dem Leibe des Herrn und dem kostbaren Blute, herzutretend in Ordnung, mit Furcht und Verehrung zu dem Leibe des Königs» (II, 57.). Der Bischof spricht dann bey der Darreichung der Hostie: «der Leib Christi,»

χριστοῦ. Apolog. Evv. adv. Theosthenem Ethnic. l. III. fragm. (in *Galland.* III, 541.)

1) Οὔτε σὰρξ σωτῆρος τρωγομένη φθείρεται οὔτε ἐξαναλίσκεται τὸ αἷμα πινόμενον· ἀλλ' ὁ τρώγων μὲν εἰς αὔξησιν θείων δυνάμεων αἴρεται· τὸ δὲ τρωγόμενον ἐστιν ἀδαπάνητον, ἐπειδὴ τῆς ἀδαπανήτου φύσεως λόγῳ τινι συγγενὲς ὑπάρχει καὶ ἀχώριστον. L. III. cit. fragm. ap. *Leo. All.* Exercit. adv. Creygthon. und *Gall.* cit. p. 542.

2) Εἰ ὁ ἀνάξιος πίνων οἶνον ψῖλον ἐν ἁγιασμένοις σκεύεσι τοσαύτης ἔτυχε ποίνης, ὥστε καὶ βασιλείας ἐκπεσεῖν καὶ ἀναιρεθῆναι, πόσης ἄξιοι τιμωρίας εἰσὶν οἱ ἀναξίως πίνοντες τὸν μυστικὸν οἶνον τὸν ἁγιάζοντα καὶ αὐτὰ τὰ τίμια σκεύη; πρὸς γὰρ τὸ ἐκπεσεῖν καὶ αὐτῆς τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας καὶ ὁ ἀκατάπαυστος αὐτοὺς διαδέχεται θάνατος, τὸ τῆς γεεννῆς ἄσβεστον πῦρ. In Dan. V. (comm. varr. in Dan. *Mai.* I. p. 44.)

und der Empfangende antwortet, Amen. Eben so spricht der Diakon bey der Darreichung des Kelches: «das Blut Christi: der Kelch des Lebens,» und der Genießende antwortet: Amen (**VIII, 13.**). Nach der Kommunion betet der Diakon, «die wir theilhaft geworden sind des kostbaren Leibes und des kostbaren Blutes Christi, laßet uns danken dem, der uns gewürdigt hat Theil zu nehmen an seinen heiligen Mysterien (**VIII, 14.**).»

Den Glauben an die reale Präsenz bekennen ferner Eusebius[1]), Hilarius, welcher entwickelt, wie wir durch die Eucharistie mit dem Vater vereinigt werden, da der Vater in Christus, Christus in der von ihm angenommenen Menschheit, seine Menschheit in der Eucharistie wahrhaftig zugegen sey[2]). Cyrill von Jerusalem beruft sich wegen der wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie auf Christi Wort (**Cat.**

---

1) Κατὰ τοῦτο ἐπλήρου καταξιώσας αὐτοὺς τῆς οἰκείας τροφῆς οὐ μόνον τῆς σωματικῆς, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐπουρανίου καὶ πνευματικῆς, ὁπήνικα πρώτοις αὐτοῖς (ἰουδαίοις) ἐπεδήμει ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ τροφὴν αὐτοῖς παρεῖχεν τὸν ἐπουράνιον ἄρτον αὐτὸς ἑαυτὸν. **In Ps. LXXX, 17.**

2) **Si vere verbum caro factum est, et nos vere verbum carnem cibo dominico sumimus, quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis, sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? . . . . . Si vere igitur carnem corporis nostri Christus assumsit et vere homo ille, qui ex Maria natus fuit, Christus est, nosque vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus; et per hoc unum erimus, quia pater in eo, et ille in nobis. Trin. VIII, 13. Ipse ait, caro mea vere est esca, et sanguis meus vere est potus etc. De veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus: nunc enim et ipsius domini professione et fide nostra vere caro est et vere sanguis est, et haec accepta atque hausta id efficiunt, ut et nos in Christo et Christus in nobis sit. Anne hoc veritas non est? Contingat plane his, hoc verum non esse, qui Christum Jesum verum esse deum denegant. Trin. VIII, 14. Quam autem in eo per sacramentum communicatae carnis et sanguinis sumus, ipse testatur dicens. Ibd. 15.**

XXIII.), diesem sey mehr zu trauen als den Sinnen, und schreibt den Neophyten vor, wie sie sich zum Empfang des Leibes des Herrn und seines Blutes anstellen, und bey der Darreichung anbetend Amen sagen sollen (Cat. XXIII. n. 21. 22.). Basilius preißt den täglichen Empfang «des h. Leibes und Blutes Christi,» als wodurch eine fortwährende Theilnahme an dem Leben bedingt sey (Epl. XCIII. ad Caesariam Patriciam); Jacobus von Nisibis sagt, daß Jesus noch vor seiner Kreuzigung den Jüngern seinen Leib und sein Blut mitgetheilt[1]); wie den Israeliten das Manna, so ist uns der Leib des Herrn als Speise gegeben[2]), und empfiehlt darum sorgsame Hut des Mundes, daß keine unreine Rede die Thüre verunreinige, wodurch der König in uns eingeht[3]). Der Genuß des Leibes und Blutes Christi reinigt von der Sünde[4]). Sehr oft und schön aber hat sein Schüler Ephrem über dasselbe Mysterium sich ausgesprochen[5]). Weiter

---

1) Dedit corpus suum, ut manducarent, et sanguinem ut biberent .... Cum ergo manducatum fuerit corpus ejus, et bibitum ejus sanguis, reputatus est esse cum mortuis. Nam dominus noster manibus suis dedit corpus suum in cibum, et cum non adhuc esset crucifixus, dedit sanguinem suum in potum. Serm. XIV. de Pascha. n. 4. cfr. n. 6.

2) Datum est eis manna in cibum, et dominus noster dedit nobis carnem suam in escam. De Pasch. Serm. XIV. n. 6.

3) Profecto nefas est et omnino non decet, o homo, ut per ostium, per quod ingreditur rex, extrahas stercus aliasque sordes, sed ut abstineas ab omni immunditia, et tunc sumas corpus et sanguinem Christi, cauteque custodias ostium, per quod rex ingressus est. Serm. III. de jejunio. n. 2.

4) Non mundantur nisi abluti fuerint in aquis lavacri baptismatis, et acceperint corpus et sanguinem Christi. Sanguine sanguis expiatur, et corpus corpore mundatur, et peccata aqua abluuntur. Serm. IV. de orat. n. 9.

5) Angelis Abraham incorporeis corpoream dapem obtulit, oblatam illi comederunt. Novum nunc cerno miraculum illo praestantius, a domino nostro factum, dum corporeis incorporeus ex igne et spiritu paratur cibus et potus. Jactus ab irato deo ignis nocentes invasit et concremavit, ignis alter ab eodem sed placato missus descendit

bezeugen den Glauben der alten Kirche Gregor von Nyssa[1]), Julius Firmicus Maternus[2]), welcher der heidnischen Initiation die christliche vergleicht, dort ein Gift zum Tode, hier das Leben, nämlich das Brod und den Kelch Christi findet, der die Substanz seiner Majestät den Glaubenden darreicht, dessen unsterbliches Blut wir trinken und so des Teufels und seiner List Meister werden[3]). Zeno von Verona bezeichnet die Eucharistie als ehrbares, reines, ewiges, himmlisches Abendmahl, welches auf ewig den Hunger stillt und selig macht (l. II. tract. XXXVIII.), als neues Brod und neuen Most, wovon erfüllt und berauscht man in der Wärme des h. Geistes selig erglüht (l. II. tract. LIII.),

---

in terras, et in pane mansit. Porro si ignis ille voravit homines et absumsit, iste, quem in pane comeditis, comedentes vita donavit. Ignis coelo delapsus Eliae victimam consumsit, amicus ignis advenit nobis hostia vitae reparatrix nostrae; ignis ille appositas cremavit carnes, tuus ille ignis, domine, in sacrificio tuo noster evasit cibus . . . . . Cerno ignem et spiritum in sinu Mariae, qui te peperit, ignem cerno et spiritum in fluvio, qui suis te lavit aquis, ignem item et spiritum in regeneratione nostra, in pane et poculo. Panis tuus immanem illum helluonem occidit, qui suum nos fecerat panem. Calix tuus mortem destruxit, quam video nostrum vorasse genus. Etiam te domine manducamus et bibimus, non ut tu deficias, sed ut nos reficias. Adv. Scrutatt. Serm. X. Cfr. adv. Scrut. Serm. VI. IX. Paraen. ad Poenit. XI.

1) Orat. cat. c. XXXVII. Orat. de bapt. Christi: Ὅταν αὐτὸν (ἄρτον) τὸ μυστήριον ἱερούργησε, σῶμα χριστοῦ λέγεται καὶ ἐστὶ.

2) Alius est cibus, qui salutem largitur et vitam, alius est cibus, qui hominem summo deo commendat et reddit, est cibus, qui languentos relevat, errantes revocat, lapsos erigit, qui morientibus aeternae immortalitatis largitur insignia. Christi panem, Christi poculum quaere, ut terrena fragilitate contemta, substantia hominis immortali pabulo saginetur . . . . Ipse ut majestatis suae substantiam credentibus traderet, ait: nisi ederitis carnem filii hominis etc. De error. prof. Relig. c. XIX.

3) Mortis tuae (des Teufels) viam didicimus, scimus quibus remediis artis tuae venena vincantur. Christi immortalem sanguinem bibimus, nostro sanguini Christi sanguis adjunctus est. Ibd. XXII.

als Opfer, welches der nicht Eingeweihte ohne Sacrilegium nicht schauen darf (l. I. tract. V. n. 8.). Optatus von Milevum wirft den Donatisten unter andern Greueln dieses vor, daß sie die Altäre, worauf der Leib Christi geweiht, zerstört, und die Kelche, die Träger des Blutes Christi zerbrochen [1]) und den Heiden verkauft haben. Der Glaube des Ambrosius kann bey so bestimmten und wiederholten Bekenntnißen, wie wir sie besitzen, nicht einen Augenblick zweifelhaft scheinen [2]). Dasselbe gilt von Chrysostomus [3]), der besonders stark die Identität des eucharistischen Leibes mit dem, worin Christus auf Erden gewandelt, hervorhebt [4]), von Epiphanius (Ancor. n. LVII.), Hieronymus [5]), Augustin [6]), nach welchem auch der Unwür=

---

1) Quid enim tam sacrilegum, quam altaria dei . . . frangere? . . . in quibus et vota populi et membra Christi portata sunt . . . . quid est enim altare, nisi sedes et corporis et sanguinis Christi . . . . Quid vos offenderat Christus, cujus illic per certa momenta corpus habitabat. Schism. Donat. VI. n. 1. Fregistis etiam calices, Christi sanguinis portatores . . . . . Emerunt forsitan in usus suos sordidae mulieres, emerunt pagani, facturi vasa in quibus incenderent idolis suis. O scelus nefarium! o facinus inauditum, auferre deo, quod idolis praestes, subducere Christo, quod proficiat sacrilegio. De Schism. Donat. VI, 2.

2) De myst. c. VIII. n. 47. 48. IX. n. 53. In Ps. XLIII. n. 36. Sacr. IV, 4. 5.

3) In Matth. Hom. XXV. n. 3. 4. L. n. 2. 3. LXXXII. n. 5. Poen. Hom. IX. n. 1. Pop. Antioch. Hom. I. n. 9. etc.

4) Καὶ γὰρ ἄν μετὰ πίστεως παραγενώμεθα, πάντως αὐτὸν ὀψόμεθα ἐπὶ τῆς φάτνης κείμενον· ἡ γὰρ τραπέζα αὕτη τάξιν τῆς φάτνης πληροῖ· καὶ γὰρ καὶ ἐνταῦθα κείσεται τὸ σῶμα τὸ δεσποτικὸν· οὐχὶ ἐσπαργανωμένον, καθάπερ τότε, ἀλλὰ πνεύματι πανταχόθεν ἁγίῳ περιστελλόμενον. C. Anom. VI. n. 3. In Matth. Hom. LXXXII. n. 4. In II Tim. Hom. II. n. 4.

5) Tantum interest inter propositionis panes et corpus Christi, quantum inter umbram et corpora, inter imaginem et veritatem . . . Sic non solum ab opere se immundo abstineat, sed etiam jactu oculi et cogitationis errore mens Christi corpore confictura sit libera. Ad Tit. I. cfr. ad Hedib. II. in Matth. XXVI, 26.

6) Mediatorem dei et hominum, hominem Christum Jesum carnem

dige die Eucharistie empfängt[1]), das Sakrament also seine unwandelbare Objectivität hat, seine Existenz von dem Zustande des Empfangenden nicht bedingt ist. Wenn er an andern Stellen von der sakramentlichen Existenzweise der Eucharistie spricht und die capharnaitische Vorstellung von dem Genuße derselben verwirft[2]) und an der Eucharistie auch deren symbolische Qualität nicht unberührt läßt[3]), so wird Niemand darin eine Zurücknahme seines bestimmten Bekenntnißes erblicken. Ganz klar sind weiter die Aeußerungen eines Cyrillus von Alexandrien[4]), Theodoret[5]), Petrus Chrysologus[6]), Leo[7]).

---

nobis suam manducandum, bibendumque sanguinem dantem fideli corde atque ore suscipimus, quamvis horribilius videatur, humanam carnem manducare, quam perimere, et humanum sanguinem potare, quam fundere. Cont. adv. leg. et prophet. II, 9. Cfr. I, 39. C. Faust. XII, 10. Trin. III, 10.

1) De Baptism. cont. Donat. V, 8. n. 9.

2) Non hoc corpus, quod videtis, manducaturi estis, et bibituri illum sanguinem, quem visuri sunt, qui me crucifigent etc. Enarr. in Ps. XCVIII. Cfr. das kurz vorhergehende putaverunt, quod praecisurus esset dominus de corpore suo et daturus illis.

3) Non dubitavit dominus dicere: hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui. Cont. Adimant. Manich. c. XII. Judam adhibuit ad convivium, in quo corporis et sanguinis sui figuram commendavit et tradidit. In Ps. III. Hujus sacrificii caro et ante adventum Christi per victimae similitudinem promittebatur, in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur, post ascensum Christi per sacramentum memoriae celebratur. C. Faust. XX, 21. etc.

4) Δέδωκεν ἡμῖν οὐ μαννὰ τὸ αἰσθητὸν, ἑαυτὸν δὲ μᾶλλον, εἰς ἁγίαν καὶ ζωοποιὸν καὶ πανάγιον ὄντως τροφήν. C. Julian. I. VIII. Cfr. Ador. in Spirit. et verit. XVII. Adv. Nestor. IV, 5. 6. Hom. VI. in myst. coen. In Joh. VI, 56. XX, 27.

5) In cantic. III, 11. Repreh. anath. Cyr. XI.

6) Serm. II. XXXIV. LXVII. LXVIII. LXXI.

7) Epl. LIX. (*Ball.*) ad Cler. Populq. Const. c. II.

Darum ermahnen sie auch zur Anbetung der Eucharistie, zur höchsten Vorsicht bey deren Aufnahme in Hand und Mund[1]), damit nichts davon auf die Erde falle[2]), noch mehr aber zu einer gehörigen geistigen Vorbereitung und zum würdigen Empfang[3]), damit sie nicht zum Gericht und Tode gereiche[4]), wie denn Cyprian Beyspiele unmittelbar eingetretener Strafe Gottes aufführt.

Was den biblischen Beweis betrifft, so berufen sich die Väter nicht bloß auf die Einsetzungsworte[5]), sondern auch auf die Verheißung der Eucharistie bey Johannes (**VI.**), wenn gleich die Auslegung dieser Stelle nicht überall ganz dieselbe ist. So versteht Irenäus unter dem Brode des Lebens die wahre Lehre (**II, 11. n. 1.**). Die Deutung des Clemens von Alexandrien hingegen geht auf die Eucharistie (**Str. VI, 52.**), dann wieder allegorisirend (**Paed. I, 6.**) auf die Hoffnung, woraus die Kirche lebt. Origenes deutet die Worte mehrmals von der Lehre Christi, wie er denn auch **Matth. XXVI, 26.** in einem allegorischen und tropologischen Sinne faßt (**in Matth. comm. Ser. n. 85.**), desgleichen **I Cor. XI, 27.** (**in Lev. Hom. XIII. n. 5.**), so alles auf die Eucharistie Bezügliche mystisch deutet und paränetisch gebraucht (**cfr. in Joh. T. XXXII. n. 16.**); allein er deutet die Stelle

---

1) *Orig.* in Exod. Hom. XIII. n. 3. Lev. Hom. XIII. n. 5. *Cyr.* cat. XXIII.

2) *Tert.* Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur. Cor. mil. c. III.

3) *Orig.* sel. in Ps. n. 6. In Matth. T. XI. n. 14. *Cyp.* test. III, 94. *Chrys.* c. Anom. Hom. VI. n. 4. I Cor. Hom. XXVII. n. 4. sq. *Amb.* in Luc. l. VI. n. 70. 71.

4) *Orig.* in Joh. T. XXXII. n. 16. *Firm. Mat.* err. prof. relig. c. XIX. *Ephr.* de judic. et compunct. T. II. *Chrys.* in Matth. Hom. LXXXII. n. 3. *Hier.* Unde et apostolus monet eucharistiam domini cum cautione sumendam, ne in condemnationem nobis sumamus et judicium. Adv. Pelag. dial. I.

5) *Matth.* XXVI, 26–28. *Marc.* XIV, 22–24. *Luc.* XXII, 19. 20. I *Cor.* XI, 23–25.

auch von der Eucharistie[1]). Von der Eucharistie versteht dieselbe auch Tertullian[2]), Cyprian[3]), Eusebius[4]), Basilius[5]), obgleich er auch wiederum die Lehre und das Leben Christi darin bezeichnet findet[6]); ferner Gregorius von Nyssa[7]), Hilarius[8]), Ambrosius[9]), Chrysostomus[10]), Hieronymus[11]), Augustin[12]), obgleich er anderwärts nach seiner Liebe für Tropologie und Allegorie die Stelle auch wieder auf den Glauben bezieht[13]), Cyrill von Alexandrien[14]), Theodoret (**H. E. IV, 11.**), Petrus Chrysologus (**Serm. LXVII.**), Victor von Antiochia (**in Marc. IV, 24.**). Zur Antwort auf die gegen das Geheimniß vorzubringenden Einwände berufen sie sich auf Gottes Macht[15]) und Christi Wahrhaftigkeit[16]), wogegen die Sinnenaussage nicht in Vergleich kommen könne[17]), auch vergleichen sie mit diesem Geheimniß jenes

---

1) Αὕτη δὲ ἐστιν ἡ ἀληθὴς βρῶσις σὰρξ χριστοῦ, ἥτις λόγος οὖσα, γέγονε σὰρξ κατὰ εἰρημένον· λόγος σὰρξ ἐγένετο. **De orat. n. 27.**

2) **Res. carn. XXXVII. Carn. Christ. c. XIII.**

3) **De orat. dominic. p. 421. ed. *Baluz.***

4) **In Jes. II, 4. Ps. LXXX, 17.**

5) **In Ps. XLIV. n. 3. Epl. XCIII. ad Caesariam Patriciam.**

6) **Epl. VIII. n. 4. In Ps. XXXIII. n. 6.**

7) **Cont. Eunom. or. XI. T. II. p. 704. *Morell.***

8) **De trinit. VIII, 14.**

9) **In Luc. l. VI. n. 84.**, obgleich er auch die wahre Lehre hier findet (**ibd. 86.**).

10) **Sacerd. III, 5. In Joh. Hom. XLVI. n. 2. 3.**

11) **In Eph. I, 7. ad Hedib. qu. II.**

12) **Contr. Crescon. Donat. I, 25. n. 30. De Peccat. mer. et rem. I, 20. n. 26.**, sonst oft. So auch de orat. in *Fontani* **nov. delic. Erud. T. III.**

13) **Doct. Christ. III, 16. Tract. in Joh.**

14) **In Joh. VI. In Abac. n. 48. Epl. (syn. Alex.) c. Nest.** gutgeheißen in ***C. Ephes.***

15) ***Chrys.* in II Cor. Hom. II. n. *4*.**

16) ***Cyr.* cat. XXII. n. 6. *Ambr.* sacr. IV, *4*. n. 23. *Aug.* cont. adv. leg. et prophett. II, 9.**

17) ***Cyr.* cat. XXII. n. 9. *Epiph.* Ancor. LVII.**

der Menschwerdung[1]). Ein fortwährendes Bekenntniß des Glaubens an die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie wurde durch deren Feyer überhaupt, und im besondern durch die Worte abgelegt, mit welchen die Kommunion ertheilt und empfangen wurde, da der Bischof und Diakon bey der Spendung « der Leib Christ, » « das Blut Christi » sprachen, und das Volk mit « Amen » antwortete[2]).

Den Glauben an die reale Gegenwart haben die Mittelalterlichen treu bewahrt, den Hauptbeweis dafür in den Worten Christi, und zwar nicht bloß in den bey den Synoptikern und Paulus angeführten Einsetzungsworten, sondern auch in der bekannten Johanneischen Stelle gefunden[3]). Vor allen hat Radbertus Paschasius mit großem Fleiße die Lehre behandelt, und namentlich die Identität des eucharistischen Leibes mit dem aus Maria gebornen, von den Juden gekreuzigten und darnach erstandenen und in Gottes Herrlichkeit thronenden sehr scharf accentuirt[4]). Seine Redeweise mißfiel mehren seiner Zeitgenossen, wie dem anonymen Verfaßer des Tractats: **dicta cujusdam sapientis de corpore et sanguine domini adv. Radbert.**, und Raban[5]), wie sehr derselbe sonst über die Lehre der realen Gegenwart mit dem Glauben seiner Zeit und Radbert übereinstimmig gesinnt war; am meisten nahm aber Ratrammus an der Darstellungsweise des Radbertus Anstoß, und suchte jenem gegenüber die sakramentliche Daseinsweise Christi in der Eucharistie hervorzuheben[6]). Seiner

---

1) *Justin.* Apol. I, 66. *Ambr.* de iis, qui myster. init. c. IX.

2) *Justin.* Apol. I. n. 65. *Tert.* Spect. XXV. *Dion. Alex.* Epl. IX. ad Xyst. (ap. *Eus.* VII, 9.) *Const. Apl.* VIII, 10. *Ambr.* Sac. IV, 4. *Hier.* Epl. ad Theophil. XXXIX.

3) *Alcuin.* conf. fid. P. IV. c. IV. *Rupert.* (Tuit.) div. offic. V, 20. *Pet. Lomb.* Sent. IV. dist. VIII.

4) In Matth. XXVI, 26. Tr. de corpore et sanguine domini. c. I. n. 2. IV. n. 3.

5) Epl. ad Egilon. Epl. ad Heribald.

6) Tract. de corpore et sanguine domini.

Sprachweise schloßen sich Amalar, Florus, Druthmar und Andere an, indeß Haimo, Remigius von Auxerre und Andere mehr der Anschauungsweise des Radbertus folgten; wohingegen Andere, wie Lanfrank (de corp. et S. dom.), Alger (de C. et S. dom.) und Fulbert von Chartres (Epl. ad Eginhard.) bemerken, Beydes könne gesagt werden, daß es der nämliche Leib, und auch nicht der nämliche sey, der nämliche in Beziehung auf die Wesenheit, nicht der nämliche in Beziehung auf die Form.

Zur Darstellung der Congruenz der Eucharistie haben die Scholastiker viel Schönes gesagt. So schließt Thomas: Selig werden wir durch den Glauben an Christus, dessen Opfertod, es ist also ziemend, daß dieser Glaube immer lebendig gehalten werde; da nun die Eucharistie das beste Mittel hierzu ist, so leuchtet ein, wie ziemend die Institution derselben ist[1]). Christus ist unser Freund, die Freunde aber leben zusammen, dies thut nun Christus in der Eucharistie[2]). Endlich, wie unterscheidet sich die Eucharistie von den alttestamentlichen Symbolen, wenn Christus in derselben nicht gegenwärtig ist[3])? Bonaventura bemerkt: Als Viele, bedürfen wir der Verbindung, als Wanderer, der Speisung, als Sünder, der täglichen Opferung: das Einigende, Speisende, Reinigende kann aber nur Gott seyn, oder das mit Gott Vereinte, also Christi Leib[4]). Weiter entwickelt er, wie durch dieses Sakrament Glaube, Hoffnung und Liebe, ebenso die Demuth ernährt werden; und weil es scheinen könnte, daß wenigstens nicht die Demuth, sondern deren Gegentheil hier ihre Nahrung findet, so zeigt er, wie in der That erstere erweckt werde, 1) durch das äußere Zeichen, 2) weil unser Verstand rein gefangen wird, 3) weil Gott selbst im Sakrament sich also erniedrigt. Auch finde Gottesverehrung

---

1) *Thom.* P. III. qu. LXXIII. art. V.
2) *Thom.* P. III. qu. LXXV. art. I.
3) *Thom.* P. III. qu. LXXV. art. I.
4) *Bonav.* Sent. IV. dist. X. P. I. art. I. qu. I.

nicht Statt durch Zurückziehen von Gott, sondern demüthiges Nahen zu Gott (l. c.). Das neue Testament, als die Zeit der Gnade, fodere, daß hier ein reines, wohlgefälliges und vollkommenes Opfer dargebracht werde, ein solches könne aber nur jenes Opfer seyn, welches am Kreuze dargebracht worden, also Christi Leib und Blut, und so müße denn hier nicht bloß eine Figur derselben, sondern dieselben in Wahrheit hier zugegen seyn. Gleichermaaßen zieme es sich, daß ein Sakrament der Gemeinschaft und Liebe dieselben nicht bloß bedeute, sondern sie bedinge und bewirke. Was uns aber zumeist zur wechselseitigen Liebe antreibe und die Glieder untereinander verbinde, das sey die Einheit des Hauptes, aus welchem durch die diffusive und einigende und umwandelnde Kraft in uns die wechselseitige Liebe überströmt; darum sey in der Eucharistie das wahre Fleisch und Blut Christi, um in uns sich zu verbreiten, uns in sich umzuwandeln und alle mit einander zu einigen. Es zieme sich aber nicht, hier in diesem Leben Christum unverhüllt zu sehen, Christi Fleisch mit den Zähnen zu berühren, darum sey es nothwendig gewesen, diesen Leib und Blut nur gehüllt und verschleyert in den heiligsten Symbolen uns mitzutheilen (*Bonav.* **Brevil. P. VI. c. IX.**).

Den Glauben an die wirkliche Gegenwart hat die griechische[1]), armenische[2]) und jacobitische[3]) Kirche allzeit bewahrt, dasselbe gilt von der nestorianischen[4]), ob diese gleich ihren

---

1) *Arcud.* Sacram. III. *Leo. Allat.* Eccl. or. et occid. perpet. consens. *Renaudot.* in Perpetuité de la foi. T. IV. p. 124.

2) *Ners.* (*Claj.*) Epl. pastor. (ed. *Cappelletti.*) p. 109. 117. 119. Nemo e sacerdotibus communionem corporis et sanguinis cuilibet sive sano sive aegroto porrigat, quin sciat fidei operumque confessionem vel coram se, vel coram alio sacerdote prolatam. — Sonst oft.

3) *Niceph. Callist.* H. E. XVIII, 45. *Marutha*s. (in *Assem.* B. O. T. I. p. 179.) *Xenaj.* Epl. ad Monach. Senun. (*Assem.* B. O. II, 39.) *Dionys. Barsilibi.* (ibd. 178. 189. 190.) Cfr. *Renaudot.* Perpetuité T. IV. p. 139. sq.

4) *C. Bagd.* (Nest.) 900. c. VI—VIII. XXIII. XXVII. XXVIII.

christologischen Ansichten gemäß nur eine Gegenwart der Menschheit annimmt, mit welcher die Gottheit nur moralisch und affectiv vereinigt ist. Auf das unzweydeutigste spricht sich der Glaube dieser verschiedenen Kirchen in ihren Liturgien aus, wie des Weiteren Renaudot gezeigt hat[1]).

Die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie läugneten in der ältern Zeit die Doketen (*Ignat.* Smyrn. n. VII.), nach ihren pseudospiritualistischen Grundsätzen ganz folgerecht. Im Mittelalter verwarfen dieselbe Tanchelm[2]), die Henricianer[3]), Petrobrusianer[4]), nach ihrer Opposition gegen Kirche und Priesterthum ebenfalls ganz consequent. So konnten auch die Katharer keine reale Gegenwart Christi zulaßen[5]), da Brod und Wein nach ihrer Ansicht vom Teufel, dem Schöpfer der materiellen Welt, rührten, wie die ältern Manichäer schon gelehrt hatten. Gegen die Worte:

Joh. (Patr. Nest.) *Ebed. Jesu. Elias.* (*Dam.*) ap. *Assem.* B. O. T. III. P. II. p. 291. Cfr. *Renaudot.* Perpetuité. T. IV.

1) Stellen aus den jakobitischen Ritualien (Perpetuité. IV, 170. sq.), aus den nestorianischen (ibd. S. 172. sq.). Die koptische Kirche gebraucht die Liturgie des h. Basilius, und darin heißt es: Σῶμα ἅγιον καὶ αἷμα τίμιον, ἀληθινὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Αμὴν. Ἅγιον τίμιον σῶμα καὶ αἷμα ἀληθινὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Αμὴν. Ὁ λαὸς λέγει. Αμὴν. Σῶμα καὶ αἷμα Εμμανουὴλ τοῦ θεοῦ ἡμῶν τοῦτο ἐστιν ἀληθῶς. Ὁ λαὸς λέγει. Αμὴν. Πιστεύω, πιστεύω, πιστεύω, καὶ ὁμολογῶ ἕως ἐσχάτης ἀναπνοῆς, ὅτι αὐτὴ ἐστι σὰρξ ζωοποιὸς τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἔλαβεν αὐτὴν ἐκ τῆς ἁγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου, καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας καὶ ἐποίησεν αὐτὴν μίαν σὺν τῇ θεότητι αὐτοῦ, μὴ ἐν μίξει, μηδὲ ἐν φυρμῷ, μηδὲ ἐν ἀλλοιώσει. Ibd. S. 205. Cfr. *Renaud.* lit. Orient. T. I. p. 83.

2) S. Eccl. Traject. Epl. ad Frideric. AE. Colon. (ap. *Argentré.* I, 11.)

3) *Heribert.* (Monach.) Epl. de Haereticis Petragoricensibus. (von Perigueux) in *Mabillon.* Analect. Vet. p. 483.

4) *Petrus.* (Venerab.) adv. Petrobrus.

5) *Trithem.* Chronic. Hirsaug. ad ann. 1163.

das ist mein Leib, halfen sie sich mit der Deutung, daß Christus, als er dieselben sprach, auf sich selber hingewiesen[1]). Durch unversöhnlichen Haß gegen die Eucharistie charakterisirten sich die Fratizellen[2]), wie im Orient die Paulizianer[3]) und Bogomilen[4]). In den folgenden Zeiten läugneten die reale Gegenwart Wikliffe[5]) in seiner allem Priesterthum und Mysterium feindseligen Richtung; darnach die mit Verwerfung aller dogmatischen Substanz eine abstracte ethische Richtung mit falschem Enthusiasmus verfolgenden Widertäufer[6]), welche in der Eucharistie nur ein Symbol der wechselseitigen Hingabe Eines für den Anderen erkennen wollten. Für ein bloßes Zeichen nahm sie auch der Schwärmer Carlstadt[7]), welcher aber für eine anderweitige Bekämpfung des Dogma zu ungelehrt und ungewandt sich damit begnügte, das τοῦτο der Einsetzungsworte grade wie die Katharer zu deuten, deßhalb von Luther zurechtgewiesen wurde. Vor Allen war aber Zwingli bemüht, die Eucharistie zu einem bloßen Zeichen herabzusetzen. Er argumentirt hauptsächlich aus den Worten Christi **Joh. VI.**: das Fleisch ist zu nichts nütze, und besteht darauf, daß das: «ist» nur im Sinne: «bedeutet» genommen werden könne[8]); Christus sey im Himmel zur Rech-

---

1) *Moneta.* adv. Cath. et Wald. IV, 3. §. I. *Abaelard.* adv. Haeres. c. XI.

2) *Trithem.* Chronic. Hirsaug. ann. 1299.

3) *Phot.* cont. Manich. I, 7.

4) *Euthym.* Zigab. vict. dc Messalian. anathem. XII. Panopl. P. II. Tit. XXIII. n. XV.

5) Trial. IV. *Steph.* (Olmuc. Prior.) medulla tritici. P. I. c. I. (in *Pez.* Thes. anecd. T. IV.)

6) Justus Menius der Widerteuffer Lere. art. IV. Zeitung von den Widerteuffern zu Münster. (in Luthers Werk. Wittenb. 1569. Th. II. S. 329.)

7) Luther wider die himmlischen Propheten. S. Luther's Werke Th. II. S. 33. sq. Wittenberg 1569.

8) *Zwingli.* ver. et fals. Relig. Cap. de Eucharist. T. III. p. 256. (ed. *Schuler.* et *Schulthess.*) Subsid. de Euch. ibd. p. 334. sq.

ten Gottes, also nicht auf Erden in der Eucharistie[1]), auch könne Christi Fleisch in uns nur wieder zu Fleisch werden, daß also die Eucharistie ganz zwecklos sey[2]), was Luther, wenn nicht geistreich, denn doch witzig beantwortet hat[3]). Das Wunder der Gegenwart Christi habe, erinnert Zwingli weiter, noch Niemand empfunden[4]). Endlich sey die Lehre dem Gefühle des Menschen ganz zuwider und somit falsch[5]), alles Gerede von einem geistigen Genuße aber baarer Unsinn[6]).

Dem Zwingli schließt sich Oecolampadius an, welcher in der Eucharistie nur ein Zeichen findet, wodurch sich Jeder verpflichtet, nach dem Beyspiele Jesu Christi für seinen Nächsten Leib und Blut zu opfern, wie die Taufe gleicherweise ein Zeichen sey, wodurch man sich verpflichtet, zum Bekenntniß des Glaubens das Leben zu laßen[7]). Zu der zwinglischen Ansicht neigt auch die **confessio Tetrapolitana**. Calvin faßt die Eucharistie als eine Darstellung des Leibes Christi, so wie als Mittel und Gelegenheit der wahrhaftigen Theilnahme an dem wirklichen Leibe und Blute Christi. Indem wir die Eucharistie äußerlich mit dem Munde essen, genießen wir innerlich in geistiger, dabey aber wahrhaftiger, wenn gleich höchst geheimnißvoller und unbegreiflicher Weise

---

1) **Exeges. Euchar. Negot. ad M. Luther.** (**vol. III. p. 484.**)

2) Antwort über Eggs sieben Schlußreden. (Zwingli's teutsche Werke. ed. *Schuler*. Bd. **II. p. 486. sq.**)

3) Er bemerkt, so könne man auch deduciren: Wer Brod isset, der wird zu Brod, wer Wurst isset, der wird eine Wurst, wer Wein trinkt, der wird Wein. So were es wunder, daß die Wolffe nicht lengest Schaffen und eitel Schafe worden sind, weil sie der so viel fressen. Luther: Daß diese Wort Christi (das ist mein Leib) noch fest stehen.

4) **Exeges. Euch. Neg. ad Mart. Luth. p. 493.**

5) **Subsid. de Euchar. vol. III. p. 348.**

6) **Ver. et fals. Relig. cap. de Eucharist.** (**Vol. III. p. 249.**)

7) ***Oecolamp.*** **Epl. ad Zwingl. (int. *Zwingl.* Epl. II. ann. 1525.)** In seinen **II. de Eucharistia** ist diese Ansicht weitläufig entwickelt, auch eine traditionelle Begründung derselben versucht.

den wahren Leib und das wahre Blut Christi[1]). Doch sey nur der Fromme und Gläubige dieses Genusses fähig[2]). Die Ansicht Calvins ist in den meisten reformirten Bekenntnißschriften treu wiedergegeben[3]). An die calvinische Auffaßung

---

1) Interea fatemur nos vere uniri cum domino Jesu Christo adeo, ut sui ipsius corporis substantia nos vivificet, non quidem, quod huc se ipse conferat, aut quod immenso sit corpore, quo coelum et terram implcat, sed quatenus ista nos cum ipso uniendi atque ex ipsius substantia vivificandi gratia et virtus diffusa est spiritu virtutis ipsius. *Conf. fid.* Eccll. Gallicar. nomine scripta ad Principp. Germaniae. Spiritum autem sui virtute divinaque sua essentia non modo coelum et terram implere fateor, sed etiam mirabiliter nos coagmentare sibi in unum corpus, ut caro illa, quamvis in coelo maneat, nobis alimentum sit. De sacr. defens. II. adv. Westphalum. Illud mihi est extra controversiam, veritatem hic cum suo signo conjunctam esse: hoc est, non minus vere nos, quantum ad vim spiritualem attinet, participes corporis Christi fieri, quum pane vescimur. Comm. in I Cor. XI, 24. Cum coena coelestis sit actio, minime absurdum est, Christum in coelo manentem a nobis recipi. Cfr. Inst. IV, 17. n. 1. 10.

2) Inst. IV, 17. n. 10. Comm. in I Cor. XI, 24.

3) *Conf. Helv. I.* art. XXI. Ergo accipiunt fideles, quod datur a ministro domini, et edunt panem domini ac bibunt de poculo domini: intus interim opera Christi per spiritum S. percipiunt etiam carnem et sanguinem domini, et pascuntur his in vitam aeternam . . . . . Ea nobis communicantur spiritualiter, utique non corporali modo, sed spirituali per spiritum S., qui videlicet ea, quae per carnem et sanguinem domini pro nobis in mortem tradita parata sunt, ipsam, inquam, remissionem peccatorum, liberationem et vitam aeternam applicat, et confert nobis, ita ut Christus in nobis vivat, et nos in ipso vivamus, efficitque, ut ipsum quo talis fit cibus et potus spiritualis, id est vita nostra, vera fide percipiamus . . . . . Ex quibus omnibus claret, nos per spiritualem cibum minime intelligere imaginarium nescio quem cibum, sed ipsum domini corpus pro nobis traditum, quod tamen percipiatur a fidelibus non corporaliter, sed spiritualiter per fidem. Cfr. *Conf. Helv. II.* art. XX. XXII. *Conf. Helv. III.* c. VII. *Conf. Gallic.* art. XXXVI. *Conf. Belgic.* art. XXXV. *Conf. Anglic.* art. XXVIII

reiht sich die Ansicht von Bucer[1]) und Bullinger[2]). Nach Schwenkfeld wird das wahre Abendmahl nur innerlich durch den Glauben genossen, und ist dieser Genuß an kein äußerlich Ding gebunden (Epl. LXI.). Das Brod, welches gebrochen wird, ist nur ein Symbol und Erinnerung, daß Christi Natur für uns gebrochen und hingegeben worden. Dagegen lehrte Luther eine reale Gegenwart Christi in dem Abendmahle, und kämpfte im Gefühle, daß es sich um die Basis des Christenthums und die Wurzel alles höhern Lebens handele, aus allen Kräften gegen die Calvinische, Zwinglische und Schwenkfeldische Auffaßungsweise. Die lutherischen Confessionsschriften reproducirten anfangs getreulich seine Meinung[3]); doch zeigte sich schon in den spätern Recensionen der Augsburgischen Confession die Neigung zur Calvinischen Ansicht, welche nachher immer mehr Terrain und zuletzt entschiedenes Uebergewicht gewann[4]). Die ganze rationalistische Ansicht Zwinglis erneuten die Socinianer und erkannten in der Eucharistie nur ein bloßes und leeres Ceremo-

---

Declar. Thorun. art. VI. de Sac. coen. *Catech. Genev.* (in ll. symbol. Eccl. Reform. ed. *Augusti.* p. 526.) *Catech. Heidelberg.* qu. LXXVI. *Consens. Tigur.*

1) Gratulat. ad Eccl. Anglic. c. XIX. De Eucharist. n. 19. Epl. ad Petr. Mart. Definitio plenior Eucharist. (in *Bucer.* opp. p. 551.) Axiomata. n. XLVIII. sq.

2) De institut. episcop. II, 6.

3) *Conf. Aug.* art. X. *Apol.* art. IV. n. 54. *Form. Concord.* P. I. art. VII. n. 1. sq. *Solid. Declar.* c. VII. n. 16. sq. *Artic. Smalcald.* P. III. art. VI. *Luther.* Cat. M. P. V. n. 8. sq.

4) Ursprünglich hieß es: De coena domini docent, quod corpus et sanguis domini sub specie panis et vini vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini, et improbant secus docentes, Später seit 1531 ließ man die Worte sub specie panis et vini ausfallen (Salig Histor. der Augsburg. Confession. B. III. S. 171.) und in der variata (1540) steht nur noch: de coena domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena domini.

niale und Gedächtnißzeichen[1]). Für ein nun ganz überflüßig gewordenes bloßes Zeichen der Theilnahme an dem höhern geistigen Leibe Christi erklärten es auch die Quäker[2]).

Anlangend die Weise der Gegenwärtigkeit Christi in der Eucharistie, so wißen die Alten nichts von einer Coexistenz des Leibes und Blutes Christi mit dem Brode und Weine, sondern sie lehren nur eine Präsenz Christi unter dem Scheine des Brodes und Weines, bekennen eine Umwandlung[3]) der Brodes- und Weinessubstanz in die Substanz der Menschheit Christi. Der Glaube der Kirche zur Zeit des Irenäus erhellt aus dem, was er von Markus und den Markosiern berichtet, welche bey der Feyer der Eucharistie sich künstlicher Mittel bedienten, dem Weine die Farbe des Blutes zu geben[4]), und vorgaben, durch die Epiklesis sey diese Veränderung

---

1) *F. Socin.* de coen. dom. in Bibl. FF. Pol. T. I. p. 735. sq. *Cat. Racov.* qu. 333. sq. *Vokel.* vera Relig. IV, 22.

2) Figura aliquando in ecclesia apostolica imbecilium causa celebrata, sed veluti umbra, ubi substantiam assecuti sumus, cessans et hodie christianis minime incumbens. *Barclay.* apol. theol. ver. Christian. Thes. XIII. §. 6.

3) Μεταβάλλειν. *Cyr.* cat. XXII. n. 2. *Theod. Mops.* in Matth. XXVI. Μεταποιεῖν. *Greg. Nyss.* or. cat. c. XXXVII. *Joh. Dam.* O. F. IV, 13. Μεταρυθμίζειν. *Chrys.* de Prod. Jud. I, 6. II, 6. Transfiguratio. *Ambros.* fid. IV, 10. n. 124. Transformatio. *Gelas.* Sacram. p. 514. (ed. *Murator.*) Missal. Franc. ibd. 668. Gothic. ibd. 535. Μεταμόρφωσις, μεταστοιχείωσις, μετουσίωσις. Cfr. über diese Ausdrücke *Scipio Maffei.* annot. ad S. *Chrys.* Epł. ad Caesar. Monach. Wenn *Suic.* (thes. Eccl.) *Mornay. Aubertin.* (de sacr. Euchar.) *Ernesti* (Antimuratori.) bemerken, daß diese Ausdrücke bey Profanscribenten und den Vätern auch in idealer Bedeutung vorkommen, und daraus schließen, man dürfe dieselbe überall so nehmen, so ist der Schluß übereilt.

4) Ποτήρια οἴνῳ κεκραμένα προσποιούμενος εὐχαριστεῖν καὶ ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως πορφύρεα καὶ ἐρυθρὰ ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ, ὡς δοκεῖν τὴν ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα χάριν τὸ αἷμα τὸ ἑαυτῆς στάζειν ἐν τῷ ἐκείνῳ ποτηρίῳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ· καὶ ὑπειμείρεσθαι τοὺς παρόντας ἐξ ἐκείνου γεύσασθαι τοῦ πόματος, ἵνα καὶ εἰς αὐτοὺς ἐπομβρήσῃ ἡ διὰ τοῦ Μάγου τούτου κληϊζομένη χάρις. *Iren.* I, 13. n. 2.

bewirkt worden. Irenäus selbst aber sagt constant, daß die eucharistischen Elemente nach der Consecration Christi Leib und Blut sind, und nirgend, daß in, neben, unter ihnen Christi Leib und Blut sich befinden und fortbestehen. Cyrill von Jerusalem sagt, nach der Herabrufung des h. Geistes sey das Brod nicht mehr dieses, sondern der Leib Christi (cat. **XXI. n. 3.**); wie in Kana Wasser in Wein verwandelt worden, so sey auch hier die Umwandlung des Weines in Blut unzweifelhaft (cat. **XXII. n. 2.**). Gregor von Nyssa lehrt ebenfalls eine durch Gottes Wort bewirkte Verwandlung und einen Uebergang des Brodes in den Leib Christi mit Beziehung auf die bestimmte Versicherung Christi, dieses sey sein Leib (or. cat. c. **XXXVII.**); nach der Consecration heiße und werde das Brod Leib Christi (de bapt. Christi T. III, 370. *Mor.*). Der Glaube des Ephrem an die Umwandlung erhellt aus mehren Stellen seiner Schriften[1]). Theodor von Mopsuestia[2]) und der von Heraklea[3]) sprechen sich mit Verwerfung der symbolischen Auffaßungsweise, auf Christi Worte gestützt, für die reale Gegenwart und zwar in Weise der Umwandlung aus.

Chrysostomus sagt: «denn nicht der Mensch ist's, der macht, daß das Vorliegende zum Leibe und Blute Christi wird, sondern er selbst, Christus der für uns Gekreuzigte .....

---

1) S. nur **Serm. I. de sanctif. et vivif. Christi Saeram.** Gegen den protestantischen Theologen Kohl hat der Maronit und Jesuit Benedikt (*Ephr.* **T. II. p. 1. sq.**) nachgewiesen, daß Ephrem kein Impanatianer gewesen.

2) *Οὐκ εἶπε τοῦτο ἐστι τὸ σύμβολον τοῦ σώματός μου, καὶ τοῦτο τοῦ αἵματός μου, ἀλλὰ τοῦτο ἐστι τὸ σῶμα μου, καὶ τὸ αἷμά μου, διδάσκων ἡμᾶς, μὴ πρὸς τὴν φύσιν ὁρᾶν τοῦ προκειμένου, ἀλλὰ διὰ τῆς γενομένης εὐχαριστίας εἰς σάρκα καὶ αἷμα μεταβάλλεσθαι.* **In Matth. XXVI.** (in *Possin.* **eat. PP.**)

3) *Τοῦτο μου, φησὶν, ἐστι τὸ σῶμα, καὶ τοῦτο τὸ αἷμα, ἵνα μὴ νομίσῃς τύπον εἶναι τὰ τοιαῦτα, ἀλλ' ὅτι ὁ ἄρτος αὐτοῦ ἐκείνου τὸ σῶμα τοὺ κυρίου καὶ τὸ αἷμα ἐστι μεταποιούμενον εἰς σάρκα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου ἡμῶν ἀρρήτῳ ἐνεργείᾳ τοῦ ἁγίου πνεύματος.* **In Matth. XXVI.** (*Possin.* **cit.**)

Dieſes iſt mein Leib, ſpricht er. Dieſes Wort wandelt das Vorliegende um[1]).» Nicht anders Ambroſius; durch das Myſterium des h. Gebetes geſchieht die Umwandlung in Chriſti Fleiſch und Blut (de fide IV, 10. n. 124.), und erweist ſich alſo die Gewalt der Segnung, größer denn die Natur, als welche durch die Segnung umgewandelt wird (myst. IX. n. 50.). Vor der Conſecration iſt das Brod eben nur Brod, durch die Conſecration wird aus dem Brode Chriſti Fleiſch (IV, 4. n. 14.). Wenn Chriſti Wort mächtig genug iſt zu ſchaffen, das nicht Daſeyende ins Daſeyn zu ſetzen, wie viel mehr vermag ſelbes das Daſeyende in ein anderes zu verwandeln (ibd. n. 15.). Gleicherweiſe äußern ſich Gaudentius von Brixen[2]) und Andere.

Zum Beweiſe berufen ſich die Väter auf die kategoriſchen Worte Chriſti[3]) und deſſen Allmacht[4]), vergleichen dazu die Schöpfung[5]), Menſchwerdung[6]), die in der Schrift berichteten Wunder und Beweiſe der Herrſchaft Gottes über die Natur[7]) und im beſondern das Wunder in Kana[8]), ferner den in uns ſtets vorſichgehenden Aſſimilationsprozeß, wodurch die aufgenommene Speiſe fortwährend in unſere Leibesſub-

---

1) De Prod. Jud. Hom. I. n. 6. cfr. Hom. II. n. 6. Aus der Epl. ad Caesarium Monachum kann in Beziehung auf den Glauben des h. Chryſoſtomus hinſichtlich der Transſubſtantiation nichts entnommen werden, da dieſer Brief unächt iſt, wie *Maffei.* annot. in h. Epl., *Montfaucon* (monit. in h. Epl. T. III. opp. S. Chrys.), *Stilting.* comm. de S. Joh. Chrys. §. 82. (in *Boll.* Sept. T. IV.) erinnert und nachgewieſen haben.

2) In Exod. tract. II. p. 243. ed. Brix.

3) *Ambr.* myst. c. IX. n. 54.

4) *Ephrem.* Serm. I. de sanctif. et vivif. Christi Sacrament. *Ambr.* Sacr. IV, 4. n. 16. 17. *Chrys.* coen. et cruc. n. 3.

5) *Ambr.* Sacr. IV, 4. n. 14. *Joh. Dam.* O. F. IV, 13.

6) *Ambr.* myst. c. IX. n. 53. Sacr. IV, 4. n. 17. *Joh. Dam.* O. F. IV, 13.

7) *Ambr.* myst. c. IX. n. 50. Sacr. IV, 4. n. 18.

8) *Cyr.* cat. XXII. n. 2. *Aug.* cons. Evv. III, 25.

stanz[1]) verkehrt wird, so wie die Umwandlung der von Christus in seinem irdischen Leben genossenen Speise in seinen Leib[2]), wo also überall die Annahme einer wahrhaftigen Transsubstantiation klar zu Tage tritt. Gegen diesen also bekundeten Glauben der Alten kann nicht jene Stelle des Irenäus angeführt werden, wo er an der Eucharistie ein Irdisches und Himmlisches unterscheidet (IV, 18. n. 5.), indem unter Ersterm eben das zu verstehen ist, was das eucharistische Element vor der heiligen Handlung war und in Beziehung auf die äußere Erscheinung auch nach derselben noch ist. So redet auch (Pseudo-) Chrysostomus nur von dem Fortbestande der äußern Brodsgestalt nach der innern Umwandlung und der Qualification der frühern Substanz zu einem ganz Andern durch die Segnung[3]). Gleiches gilt von ähnlichen Aeußerungen bei Theodoret[4]), Gelasius[5]). Wenn Cyrill von Jerusalem (cat. XXII. n. 3.) und Gregor von Nyssa (or. cat. c. XXXVII.) die höhere Qualification des h. Oeles durch die Segnung mit der Umwandlung der eucharistischen Elemente vergleichen, so ist's nur, um mit und aus dem einen Wunder der substanzialen Verwandlung, wie es in der Eucharistie statt findet, das andere der Erhebung zu höherer Qualität und Energie, wie es am Elemente der Firmung durch die Segnung geschieht, beyspiel-

---

1) *Joh. Dam.* O. F. IV, 13.

2) *Greg. Nyss.* or. cat. c. XXXVII.

3) *Chrys.* Epl. ad Caesar. Mon. (cfr. das monit. in *Montfauc.* ed. *Chrys.* T. III. p. 357.)

4) Οὐ γὰρ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὰ μυστικὰ σύμβολα τῆς οἰκείας ἐξίσταται φύσεως· μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας καὶ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ εἴδους. Dial. ἀσύγχυτος.

5) Hoc nobis in ipso Christo domino sentiendum, quod in ejus imagine profitemur, celebramus et sumimus, ut sicut in hanc scilicet in divinam transeant, sancto spiritu perficiente, substantiam, permanente tamen in suae proprietate naturae sicut illud mysterium principale, cujus nobis efficientiam virtutemque veraciter repraesentant. Adv. Nestor. et Eutych. Cfr. hierzu *Baron.* ad ann. 496. n. 8. *Bellarmin.* Euch. II, 27.

weise zu verständigen und im Allgemeinen auf die Macht des göttlichen Wortes hinzuweisen. Dagegen läßt sich nicht läugnen, daß der übrigens im Schisma befangene Facundus von Hermiane offenbar impanatianische Ansichten gehegt habe (defens. 5. cc. IX, 5.). Anlangend die Ritualien, als worin der Glaube der Kirche praktisch dargestellt wird, so zeigt sich auch in ihnen überall der Glaube an die Umwandlung [1]). Noch ist zu bemerken, daß als die wirkende Ursache der Umwandlung von den Alten bald die Trias [2]) überhaupt, bald der h. Geist [3]) angegeben wird, also dieselbe Potenz, welcher sie auch die Incarnation zuschreiben.

Im Mittelalter erscheint die Transsubstantiation, wie man seit dem dreizehnten Jahrhundert diesen Begriff auszudrücken pflegt [4]), als die allgemein festgehaltene Lehre. Man höre Alcuin [5]), Hinkmar [6]), Aimo (845) [7]), der es

---

1) *Greg. Naz.* Liturg. Alex. in *Renaudot.* lit. Orient. T. I. p. 105. *Gelas.* Sacr. p. 314. (ed. *Murator.*)

2) *Cyr.* cat. XIX, 7. *Ambr.* Spir. S. III, 16. n. 112.

3) *Cyr.* cat. XXI. n. 3. XXIII. n. 7. *Bas.* Sp. S c. XXVII. *Const. Apl.* VIII, 12. *Opt.* I. n. 1. *Aug.* Trin. III, 4. n. 10. etc.

4) *Hildebert.* Cum profero verba canonis et verbum transsubstantiationis. Sermo synod. VI. ad sacerdott. Cfr. Serm. V. in coen. dom. *Stephan. de Balgejo (de Bauge)* tract. de corpore Christi, worin ein Gebet und darin die Worte: Ut cibus hominum fiat cibus angelorum, scilicet ut oblatio panis et vini transsubstantietur in corpus et sanguinem J. Ch. *Conc. Later. IV.* Cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continetur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina. Can. I.

5) Qui (panis) consecratur in corpus Christi. Epl. LXXV. ad FF. Lugd. Panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabili spiritus sanctificatione transfertur. Conf. fid. P. IV. c. III.

6) Panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabiliter spiritus sanctificatione transfertur. De cavend. vitiis et virtutibus exercendis. c. XI.

7) Substantiam ergo panis et vini, quae super altare ponuntur, fieri corpus Christi et sanguinem per mysterium sacerdotis et gra-

für Wahnsinn erklärt, hierüber auch nur im mindesten zweifeln zu wollen; Rather von Verona (950)[1]), welcher alles Grübeln über die Art und Weise der Umwandlung für unpassend hält; Abälard[2]) und Andere. Was den Rupert von Deutz betrifft, so ist schwer dessen wahre Meinung mit Bestimmtheit anzugeben, da er sich bald so, bald anders, bald sich der Transsubstantiationslehre gemäß[3]), bald nicht ganz im Einklang mit derselben[4]) ausdrückt. Doch so viel

---

tiarum actionem deo hoc operante divina gratia secreta potestate, nefandissimae dementiae est fidelibus mentibus dubitare. Tract. de corp. et sang. dom. (*D'Achery* Spic. I. p. 42. ed. *de la Barre.*)

1) Quid de limi figura? Transfigurata est operantis sapientia, manet tamen substantia? Manet. Ita ergo et hic manente colore et sapore eadem sapientia operante veram carnem et sanguinem quod percipis esse crede, sicut e contra mutata hominis specie hominis creatione limi tamen substantiam manere non diffiteris. Sed cujus corporis sit ista rogas importune forsan, ut sese vanitas habet humanae curiositatis et unde et a quo succisa et si deleta ipsa et panis forsitan invisibiliter sublatus, aut ipse panis in carnem mutatus. Und nach Anführung von Matth. XXVI, 26. habes, cujus sit corporis caro ista et sauguis. Epl. VI. de corp. et sang. dom.

2) Panis ille ante consecrationem panis est et vinum similiter vinum. Post consecrationem vero et panis corpus Christi, et vinum sanguis. Sic igitur verum corpus Christi est. Epit. theol. Christ. c. XXIX.

3) Panis et vinum in verum corpus et sanguinem domini transferuntur. Div. offic. II, 2. Cum igitur vino verbum crucis et passionis accedit, quae ratio vetat, ut non idem sanguis, qui pro multis in remissionem peccatorum fusus est, debeat credi? An quia non colorem saporem assumit sanguinis . . . . ? Nempe incorruptibile verbum jamque incorruptibilis et immortalis Christus sic vinum suum sanguinem effecit, ut rei visu et gustu blande nihil inferat corruptionis. In Joh. VI. Non percipiens ea, quae sunt dei, videlicet, quia nec panis nec vinum aliquid de exteriori specie mutavit, idcirco sapere non potes, nec vis, quod vere factum sit corpus et sanguis domini. Ibd. So spricht er auch von einer conversio. De glor. et hon. fil. hom. l. X. von einer species panis et vini. Victor. verbi dei. XII, 12.

4) Unus idemque deus sursum est in carne, hic in pane. Div.

muß eingeräumt werden, daß derselbe mehr für, denn wider die Transsubstantiation spricht, wie er dann in seinem Briefe an Cuno von Köln förmlich sich für dieselbe erklärt. So ist auch die Ansicht des Ratrammus nicht durchweg klar und bestimmt ausgedrückt, aber nichts desto weniger kaum zu bezweifeln, daß er der Transsubstantiationslehre zugethan gewesen[1]). Die sogenannten Scholastiker lehren insgesammt eine Transsubstantiation[2]), und zwar der ganzen Brodes- und Weines-Substanz. Die hieraus sich ergebende Consequenz, daß die Erscheinung des Brodes und Weines ohne Substrat, die Accidentien ohne ihr Subject vorhanden sind, gaben die meisten zu und bemerken, daß solches zu bewirken über Gottes Macht nicht hinausgehe[3]), und wenn Einige[4]) den Ausweg versuchten, die Gestalten seyen nur in der Luft und eine eigene durch Gottes Macht darin bewirkte Modifikation, so wollen die Meisten[5]) diese Erklärungsweise jedoch für nicht zuläßig halten. In dem Begriff der Transsubstantiation lag schon, was die Scholastiker bemerken, daß sie nicht

---

offic. II, 2. Deifer panis. Ibd. Panem cum sua carne, vinum cum suo jungebat sanguine. Ibd. II, 9. Cfr. in Exod. l. II. c. X.

1) Non enim putamus ullum fidelium dubitare, panem illum fuisse Christi corpus effectum, quod discipulis suis donans dicit: *hoc est corpus meum* . . . . panem et vinum in corporis et sanguinis conversa substantiam a credentibus sumenda. Tract. de corp. et sang. dom.

2) *Alex. Alens.* P. IV. qu. X. memb. V. art. IV. §. 1. *Thom.* P. III. qu. LXXV. art. IV. Sent. IV. dist. XI. qu. I. art. I. adv. Gent. IV, 63. Opusc. II, 8. *Bonav.* Sent. IV. dist. XI. P. I. art. I. qu. I. *Duns Scot.* Sent. IV. dist. XI. qu. III. *Richard.* Sent. IV. dist. XI. qu. I.

3) *Alex. Alens.* P. IV. qu. X. memb. VII. art. I. *Thom.* P. III. qu. LXXVII. art. I. Sent. IV. dist. XII. qu. I. art. I. adv. Gent. IV, 63. *Bonav.* Sent. IV. dist. XII. P. I. art. I. qu. I. *Duns Scot.* Sent. IV. dist. XII. qu. I.

4) *Abael.* epitom. c. XXIX. *Alan.* (ab Ins.) Regul. theol. CVII. Explic.

5) *Alex. Alens. Thom. Bonav. Scot.*

durch Annihilation[1]) der Brodessubstanz, sondern durch deren Conversion statt findet. Ferner lehren sie, daß die Transsubstantiation nicht successiv, sondern in instanti geschieht[2]), daß durch die Consecration des Brodes dieses in den Leib Christi übergeht, womit das Blut dann verbunden ist[3]), wie hinwiederum durch die Consecration des Weines dieser in das Blut Christi übergeht, womit der Leib Christi verbunden ist. Die Transsubstantiationslehre findet sich auch bey den Orientalen, so bey Theophylakt[4]), Euthymius[5]), Samonas von Gaza[6]) und Andern[7]); eben so bey den Jakobiten[8]), Nestorianern[9]), in deren Liturgien auch überall derselbe Glaube zu Tage tritt. Die Transsubstantiation negirte Bruno von Angers[10]) und Berengar[11]), welcher seine Ansicht durch Schriften so wie durch seine Scholaren, welche er durch Stipendien an sich fesselte, zu verbreiten suchte[12]), aber von

---

1) *Alex. Alens.* P. IV. qu. X. memb. V. *Thom.* P. III. qu. LXXVI. art. III. Sent. IV. dist. XI. qu. I. art. II. *Bonav.* Sent. IV. dist. XI. P. I. art. I. qu. III. *Duns Scot.* Sent. IV. dist. XI. qu. IV.

2) *Alex. Alens.* P. IV. qu. X. memb. V. art. IV. §. 7. *Thom.* P. III. qu. LXXV. art. VII. Sent. IV. dist. XI. qu. I. art. II. *Bonav.* Sent. IV. dist. XI. P. I. art. I. qu. VI. *Albert. M.* Sent. IV. dist. X. art. III.

3) *Alex. Alens.* P. IV. qu. X. memb. V. art. IV. §. 6. *Thom.* P. III. qu. LXXV. art. IV. Sent. IV. dist. XI. qu. I. art. I. *Bonav.* Sent. IV. dist. XI. P. I. art. I. qu. IV.

4) In Matth. XXVI. Marc. XVI. Joh. VI.

5) S. comm. in Matth. XXVI, 28.

6) Discept. cum Achmeth Sarazeno. n. I—V. (in *Galland.* T. XIV.)

7) S. *Schellstraten* Act. Orient. Eccl. adv. Lutheran. *Arnauld.* in der perpetuité T. I. II. *Renaudot* ibd. T. IV. S. ferner defense de la perpetuité.

8) *Renaudot* in der perpetuité de la foi. T. IV. p. 141. sqq.

9) *Renaudot* Perpetuité. T. IV. 150. sq.

10) *Deodwin.* Epl. de corp. et sanguine dom.

11) *Gozechin.* (Scholastici) Epl. ad Valcherum. (in *Mabillon.*)

12) *Matth. Paris* ad ann. 1087.

einer ganzen Schaar[1]) auf das lebhafteste bekämpft und von der Kirche mehrfach verurtheilt wurde, und nach mancher Tergiversation endlich förmlich und aufrichtig retractirte[2]). Die Transsubstantiation verwarfen auch die Katharer[3]). Johann von Paris feindete dieselbe gleichfalls an, jedoch in milderer Weise; er behauptete, sie sey nicht de fide, sondern nur Meinung, und statuirte dagegen, aber auch nur Meinungsweise, eine Impanation und zwar in Weise einer hypostatischen Union[4]), wurde aber zu dem strengsten Stillschweigen verurtheilt[5]). Ganz entschieden verwarf die Transsubstantiationslehre Wiklef[6]). Ihm folgte in diesem Stücke wie in andern, Johannes Huß und Hieronymus von Prag, obgleich sie nach ihrer bekannten Unbeständigkeit oder Heucheley hinwiederum auch die Transsubstantiation anerkennen[7]).

---

1) *Hugo* (Lingorn.) tract. de corp. et sang. Chr. *Durand.* (Abb. Troarn.) tract. de corp. et sang. Chr. *Adelman.* (Brix.) Epl. ad Bereng. *Guitmund.* (AE. Aversan.) de corp. et sang. Chr. veritate in Euch. ll. 3. *Deodwin.* (Leod.) de corp. et sang. dom. contra Brunon. Andeg. Epp. et Bereng. Turon. *Lanfranc.* (Cantuar.) de corp. et sang. dom. *Gottfrid.* (Abb. Vindoc.) tract. de corp. et sang. dom. *Alger.* (Schol. Leod.) de corp. et sang. dom. *Alberic.* de corp. et sang. dom. *Hugo Metellus.* Epl. ad Gerland. (in *Mabill.* Anal. vet.) *Wolphelm.* Epl. ad Meghinhard.

2) *Mabillon* de multiplici Bereng. damnatione, fidei professione et relapsu, deque ejus poenitentia. In *Mabill.* Anal. vet. p. 513 sq. und in *Mabill.* und *Ruinart.* Opuscull.

3) *Bonacurs.* manifestatio Haeresis Catharor.

4) *Argentré* coll. judic. de nov. error. I, 264.

5) *Wilhelm.* (Nangiac.) Chronic. contin. ann. 1304.

6) Art. I. Substantia panis materialis et similiter substantia vini materialis manet in sacramento altaris.

7) So ist für dieselbe Huß in tract. de coen. dom. c. II. (Hist. et monum. Joh. Huss. T. I. p. 485. sq.) Von Hieronymus erzählt Poggi (Epl. ad Aretin.): Cum rogaretur, quid sentiret de sacramento, inquit: *Antea panem, postea vero Christi corpus, et reliqua secundum fidem.* Tum quidam: ajunt te dixisse, post consecrationem remanere panem. Tum ille: *apud pistorem*, inquit, *panis* remanet. und doch war er für Wiklef, S. Narrat. de Hier. in hist. et monum.

Gegen die Transsubstantiation erklärten sich endlich Luther [1]) und seine Anhänger, welche übrigens über die Art der Existenz Christi im Brode verschiedene Ansichten hegten, wodurch die Verfasser der Concordienformel sich veranlaßt fanden zu erklären, es sey diese Anwesenheit Christi im Brode nicht zu faßen als eine **unio personalis**, wie die zwischen der menschlichen und göttlichen Natur in Christo, auch keine locale Einschließung im Brode oder Impanation, auch keine Verbindung von Christi Leib mit dem Brode und seines Blutes mit dem Weine zu einer physischen Masse oder Consubstantiation, sondern eine **unio sacramentalis**, und das Brod ein **medium**, wodurch wir, indem wir es essen, auf eine sakramentliche Weise Christum mit uns vereinigen. Calvin verwarf auch die Transsubstantiation [2]), erklärte aber, daß, wenn man den Buchstaben, auf welchen Luther hier poche, festhalten wolle, man am besten thue, anstatt der Impanation oder Companation, gleich die Transsubstantiation anzunehmen [3]), und Christum in der Eucharistie anzubeten [4]).

Wenn bey den übrigen Sakramenten die Existenz mit der Ausspendung und dem Empfange zusammenfällt, so ist die Eucharistie vor deren Empfang, und Permanenz ihr Charakter nach dem Glauben der Alten. Demgemäß wurde sie den Christen in den ältesten Zeiten mit nach Hause gegeben [5]),

---

Joh. Huss. T. II. p. 550., nachdem er sich früher davon losgesagt. ibd. 526. S. die andere Narrat. de Hier. Prag.

1) *Luther.* capt. Babyl. fol. 277. T. II. ed. Jenens. Catechism. maj. p. 553. *Artic. Smaleald.* P. III. art. VI. n. 5.

2) Instit. IV, 17. n. 14. *Beza.* Epl. V.

3) *Calvin.* de sacram. defens. II. adv. Westphal.

4) De vera participatione Christi in coena adv. Hesshusium, wo er diesem im Vorbeygehen nachweist, daß er eine Bestie sey: Quisquis analogiam signi et rei signatae non observat, animal est immundum, ungulam non findens. Qui panem asserit vere et proprie esse Christi corpus, analogiam signi et rei signatae non servat, Ergo, qui panem etc.

5) *Tert.* ux. II, 5. De or. c. XIV. *Cypr.* laps. 381. (*Bal.*) *Bas.* Epl. XCIII. ad Caesar. Patric. *Greg. Naz.* or. II. *Ambr.*

den Abwesenden, Kranken und den eingekerkerten Bekennern[1]), eben so den Pönitenten als Viaticum[2]) zugesandt, von den Einsiedlern in der Wüste zur täglichen Kommunion[3]), und ebenso in der Kirche aufbewahrt, wie aus Chrysostomus[4]) erhellt, wodurch also widerlegt wird, was Einige behaupten wollten, daß nemlich in den fünf ersten Jahrhunderten nur private, keine kirchliche Aufbewahrungen der Eucharistie vorkommen. Diese Permanenz erhellt eben so aus dem Gebrauche, wenn viele eucharistische Partikel überblieben, dieselben den Unmündigen zum Genuß auszutheilen, wie dieses in Constantinopel[5]) und in Gallien beobachtet wurde, woselbst die Unmündigen dazu auch nüchtern seyn mußten[6]); ferner aus der missa praesanctificatorum[7]), welche in der griechischen Kirche

---

de obit. Satyr. Augustin berichtet, wie ein Weib durch Auflegung der Eucharistie, welche sie zu Hause hatte, ihren an den Augen leidenden Sohn heilte (c. Julian. Op. imp. III, 164.). In späterer Zeit erließen mehre Concilien der Priscillianisten wegen das Verbot, die Eucharistie mitzunehmen. *C. Caesaraug.* (380) Eucharistiae gratiam, si quis acceptam in ecclesia non sumserit, anathema sit in perpetum. c. III. *Conc. Tolet.* (400.) Si quis acceptam a sacerdote eucharistiam non sumserit, velut sacrilegus propellatur. Dasselbe Verbot erneuert *Carol. M.* Capitul. VII, 367. Später (saec. XII.) sehen wir die Eucharistie auf Reisen mitgenommen. S. Laurent. (Dublin. Epp.) Vita *Sur.* 14. Nov.

1) *Justin.* Apol. I. n. 65. *Cypr.* Epl. ad Cornel. LIV. *Conc. Nicaen.* c. XIII. Photius will, daß die Frauen, welche den in der Gefangenschaft der Sarazenen Befindlichen die Eucharistie bringen (Diaconissen, denn die gab es jetzt noch *Phot.* ad Amphil. qu. XLIII.) rechtschaffen seyen (Respons. canonic. c. IV.).

2) S. *Conc. Nicaen.* can. XIII. *Chrys.* Sacerd. VI, 4.

3) *Basil. M.* Epl. XCIII. ad Caesar. Patric.

4) *Chrys.* Epl. ad Innocent. n. 5.

5) *Evagr.* H. E. IV, 36. Dieser Gebrauch bestand noch zur Zeit des Nicephorus Kallistus (H. E. XVII, 25.).

6) *C. Matiscon. II.* (585.) can. VI.

7) *C. Laodic.* c. XLIX.

in der ganzen Fastenzeit[1]), in der lateinischen nur am Charfreitag gehalten wurde.

Der Glaube der Spätern an die Permanenz erhellt außer vielem Andern aus den die Aufbewahrung der Eucharistie betreffenden Vorschriften[2]). Dagegen lehrten die Reformatoren[3]), daß die Eucharistie vor dem Genuß nicht besteht, erst in demselben und durch denselben wird, und berufen sich deßhalb auf die Analogie der übrigen Sakramente. Offenbar ist's, daß sie hierdurch den christlichen Cultus um seinen wahren und sichtbaren Mittelpunkt brachten, und ihm damit den Todesstreich versetzten, den Empfänger des Sakraments zu dessen eigentlichen Vollbringer machten und die Bedeutung des Ausspenders und Priesters auf nichts reducirten; das war es aber grade, was sie wollten. Ihnen gegenüber fand das Concil von Trient sich genöthigt, die Permanenz als alte Lehre mit einer neuen Sanction zu umgeben[4]).

---

1) *C. Trullan.* (691.) c. LII.

2) *Burchard.* (saec. X.) Ut omnis presbyter habeat pyxidem, aut vas tanto sacramento dignum, ubi corpus dominicum diligenter recondatur ad viaticum recedentibus a seculo, quae tantum sacra oblatio intincta esse debet in sanguine Christi . . . . . Semperque sit super altare obserata propter mures et nefarios homines et de septimo in septimum diem semper mutetur, id est, illa a presbytero sumatur et alia, quae eadem die consecrata est, in locum ejus subrogetur, ne forte diutius reservata mucida, quod absit, fiat. Decret. V, 9.

3) *Luther.* Epl. ad Amsdorf. 2309. (ed. *de Wette.*) *Melancht.* l. II. Epl. XL. ad Joh. Matthes. *Zwingli.* Epl. XXXVII. *Bucer.* de Euchar. n. 22.

4) Sess. XIII. Si quis dixerit, peracta consecratione in admirabili eucharistiae sacramento non esse corpus et sanguinem domini nostri Jesu Christi, sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus domini, anathema sit. can. IV. Si quis dixerit, non licere sacram Eucharistiam in sacrario reservari, vel statim post consecrationem adstantibus necessarie distribuendam; aut non licere ut illa ad infirmos honorifice deferatur, anathema sit. can. VII.

Ein anderer Punct noch ist die Totalität. In jeder der beyden Gestalten erkannte man Christus als den Einen, ganzen und untheilbaren, wie denn nach *Rom.* VI, 9. eine Trennung der Seele Christi vom Leibe, und der Gottheit von der Menschheit nicht gedenkbar ist. Dieser Glaube der ältesten Christen erhellt daraus, daß sie häufig unter einer Gestalt, des Brodes nämlich, wie die Unmündigen allzeit unter der Einen Gestalt des Weines, die Eucharistie empfingen. Unter Einer Gestalt, des Brodes nämlich, kommunicirten die Gläubigen zu Hause, auf der Reise und dem Krankenbette[1]), die Martyrer und Bekenner im Kerker, eben so jene, welche den Wein nicht vertragen konnten[2]), und fanden sich gar Leo[3]) und Gelasius I.[4]) in dem Falle, um so die Manichäer, welche den Wein als Teufelscreatur verabscheuten, zu entlarven, allen Gläubigen die Kommunion unter zwey Gestalten förmlich zu gebieten. Weiter erhellt der Glaube an diese Totalität aus der missa praesanctificatorum, indem diese nur unter der einen Gestalt, des Brodes nämlich, Statt fand, und nicht angenommen ward, noch angenommen werden konnte, daß durch die Injection eines kleinen Stückes in den Kelch der darin enthaltene Wein consecrirt werde[5]). Um von der sonderbaren Meinung des Abtes Folmar (1175), welcher behauptete, in der Eucharistie sey nur Christi Fleisch, aber nicht dessen ganzer Leib, nämlich Gebeine ꝛc. (*Argentré* I, 110.) hier nicht zu reden, so lehren alle Mittelalterlichen die Totalität Christi in jeder Gestalt, nur daß sie, wie schon bemerkt, in der Brodesgestalt den Leib Christi als das primär

---

1) Cfr. *Eus.* H. E. VI, 4. das Factum des Serapion.

2) S. *Hier.* Epl. ad Eustoch., wo er von den virgines abstemiae spricht.

3) Serm. XLI. c. III. Cfr. *Cacciari.* diss. de Manich. hist. II, 9. n. 9. (Opp. Leon. T. III.)

4) S. can. XII. de consecr. dist. II. Cfr. *Caeciari.* diss. cit. II, 11. n. 2.

5) S. *Benedict. XIV.* de festis I, 7. n. 133. *Mabillon.* Mus. Ital. T. II. comm. ad Ord. Rom. §. 12. sq.

kraft des Sakraments und der Form Anwesende und das Blut als das Concomitirende, und in der Weinesgestalt das Blut als das Primäre, und den Leib als das durch Concomitanz Vorhandene faßen [1]). Dabey entwickeln die Scholastiker, wie, obgleich die beyden Gestalten gar nicht zur Integrität des Sakraments gehören in Beziehung auf die Wirksamkeit, sie dennoch dazu gehören in Beziehung auf die Bedeutsamkeit, indem also die vollkommene Ernährung als Speisung und Tränkung, eben so die Erlösung unseres Körpers und der Seele, und der Tod Christi vollständig symbolisirt werde [2]). Uebrigens wurde die Eucharistie als Viaticum hin und wieder unter doppelter Gestalt gereicht [3]), wie die Historiker berichten, wobey jedoch nicht zu übersehen ist, daß der Ausdruck Leib und Blut Christi auch bisweilen von der einen Gestalt gebraucht worden [4]). Die Kommunion unter den zwey Gestalten wurde von Huß für nützlich erachtet [5]), von seinen Anhängern aber für nothwendig erklärt, wogegen die Katholiken die Zulässigkeit und Hinlänglichkeit der Kommunion unter einer Gestalt nachwiesen [6]), und die Gründe, durch welche bewogen die Kirche die Kommunion nur unter einer Gestalt und zwar des Brodes vorgeschrieben hat [7]), darlegten. Den Genuß des Kelches

---

1) *Hildebert.* coen. domini. Serm. V. *Thom.* P. III. qu. LXXVI. art. II. etc.

2) *Alex. Alens.* P. IV. qu. X. memb. IV. art. I. *Thom.* P. III. qu. LXXII. art. VI. VII. Sent. IV. dist. XI. qu. II. art. IV. *Bonav.* Sent. IV. dist. XI. P. II. art. I. qu. II.

3) So empfing dieselbe z. B. der h. Benedictus. *Mabillon.* Ann. O. B. 543. n. 6.

4) S. *Mabillon.* Ann. O. B. ann. 543. n. 6. *Menard.* Not. ad Sacram. Greg. p. 392. Cfr. *Gerson.* cont. Haer. de communion. laicor. sub utraque specie. Opp. T. I. p. 462. ed. *Du Pin.*

5) *Huss.* tract. de sanguine Christi sub specie vini sumendo.

6) *Aen. Sylv.* dial. cont. Bohem. et Taborit. de sacra commun. sub una specie. *Gerson.* cont. Haeresin de communione laicorum sub utraque specie.

7) *Gers.* in Conc. Const. Coll. Concil. T. XXVIII. p. 431. (Mansi.)

sahen auch die Reformatoren als zur Integrität der Eucharistie erforderlich an, indeß mehre katholische Theologen die Herstellung desselben in ihrer Zeit für rathsam erachteten [1]), wohingegen das Concil von Trient die bisherige Observanz bestätigte, und deren Einführung für ganz weise erklärte [2]).

So ist auch nach dem Glauben der Alten [3]) und der Mittelalterlichen [4]) Christus ganz und gleich in jedem größern oder kleinern Theile der eucharistischen Gestalten, wozu Einige nach dem Berichte des Bonaventura (l. c.) die Existenz der Einen und ganzen Seele in jedem Theile des Leibes und das Vorhandenseyn eines Bildes in vielen Theilen eines Spiegels verglichen, welchen Vergleich auch die Spätern hin und wieder beybehielten [5]). Gemäß diesem Glauben an die Totalität Christi mußte auch angenommen werden, daß nur an der Gestalt, keineswegs aber dem Leibe Christi selbst die Brechung statt findet; und unbegreiflich ist, wie Einige letzteres zu vertheidigen sich unterstehen konnten, wie Walter von St. Victor [6]) und Abbaud [7]).

Aus der realen, substantialen, totalen und permanenten Gegenwart Christi in der Eucharistie ergab sich als nothwendige Folge die Statthaftigkeit und Nothwendigkeit ihrer göttlichen Verehrung und Anbetung. Die Ueberzeugung

---

1) So *Cassander* consult. art. XXII. *Wicel.* via regia.

2) Sess. XXI. Si quis dixerit, sanctam ecclesiam non justis causis et rationibus adductam fuisse, ut laicos atque etiam clericos non conficientes sub panis solummodo specie communicaret, aut in eo errasse, anathema sit. can. II.

3) *Basil.* Epl. XCIII. ad Caesar. Patric.

4) *Alex. Alens.* P. IV. qu. X. memb. VII. art. III. §. 3. *Albert. M.* Sent. IV. dist. XII. art. II. *Thom.* P. III. qu. LXXVI. art. III. Sent. IV. dist. X. qu. III. art. III. adv. Gent. IV, 67. *Bonav.* Sent. IV. dist. X. P. II. qu. V.

5) *Ruisbroch.* specul. aetern. salutis. c. VIII. *Gerson.* Serm. de Eucharist. in festo corp. Christ.

6) L. cont. quatuor labyrinthos Franciae, id est Abael., Pet. Lomb., Pet. Pictav., Gislebert. Porret. l. III. c. XI.

7) *Abbaud.* (Abb.) de fractione corporis domini tract. *Mabillon.* Anal. vet. p. 32.

und Praxis der Kirche in diesem Puncte ist durch die Zeugnisse der Alten bis zur Evidenz bekundet[1]), und für das Mittelalter haben wir außer der Menge von anderweitigen Beweisen die Institution des Frohnleichnamsfestes[2]). Gegen diese Anbetung der Eucharistie erklärten sich mit großer Heftigkeit die Reformatoren, besonders Calvin, welcher sie gradezu einen Götzendienst schalt[3]). Das Concil von Trient schützte auch hier die altherkömmliche Ueberzeugung und Praxis[4]).

Von den Elementen der Eucharistie hier das Erfoderliche zu sagen, so ist das eine — Brod, näher Waizenbrod. Ob es gesäuert oder ungesäuert, ist für die Substanz der Sache gleichgültig, und an und für sich betrachtet von ganz untergeordneter, rein disciplinärer Bedeutung. Wie gesagt, an und für sich betrachtet, denn hier und dort legte sich wirklich die Dogmatik einer und der andern Parthey in dies Disciplinäre hinein. So glaubten die noch ganz im A. T. stehenden Ebioniten aus Achtung gegen den Mosaismus die Eucharistie allein in Ungesäuertem halten zu dürfen (*Epiph.* Haer. XXX.

---

1) *Cyr.* cat. XXIII. n. 21. *Ambr.* de Sp. S. III, 11. n. 79. *Aug.* in Ps. XCVIII.

2) Von Urban IV. auf Betreiben der h. Juliana, Priorin von Corneliberg bey Lüttich, im Jahre 1264. eingesetzt. S. vita Julian. II, 2. sq. (*Boll.* April. T. I.) Cfr. *Martene.* Ant. Eccl. disciplina. c. XXIX. *Bened. XIV.* de fest. I, 13. n. 1. sq.

3) Quanquam enim panis in symbolum et pignus ejus, quam habemus cum Christo communionis, nobis porrigitur, quia tamen signum est, non res ipsa, neque rem ipsam in se inclusam habet aut affixam, idolum ex eo faciunt, qui mentem suam in eum convertunt, Christum adoraturi. De Re sacramentaria. n. 26.

4) Sess. XIII. de Euchar. Si quis dixerit, in sancto eucharistiae sacramento Christum unigenitum dei filium non esse cultu latriae etiam externo adorandum atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus secundum laudabilem et universalem ecclesiae sanctae ritum et consuetudinem solemniter circumgestandum, vel non publice, ut adoretur, populo proponendum, et ejus adoratores esse idololatras, anathema sit can. VI.

n. 16.), und eben so hielten die Monophysiten an den Azymen, um so ihr Dogma der Einen Natur in Christo auszusprechen, ebenso viele Armenier, um die Incorruptibilität des Leibes Christi dadurch zu symbolisiren. Uebrigens bedienen sich auch die übrigen Armenier, versteht sich ohne solche häretische Intention, des Ungesäuerten[1]), wie ingleichen die lateinische Kirche. Wann der Gebrauch des Gesäuerten eingeführt worden, darüber wird gestritten. Nach Einigen[2]) war bis zum zehnten Jahrhundert nur Gesäuertes im Gebrauch, nach Andern[3]) bediente sich die lateinische Kirche von der Zeit der Apostel an zu der Eucharistie des Ungesäuerten, wohingegen wiederum Andere[4]) behaupten, daß bis zum neunten Jahrhundert die Lateiner beydes gleicherweise gebraucht haben, wie auch die Apostel ein ähnliches gethan haben sollen[5]). Immerhin ergibt sich der frühe Gebrauch der Azymen und zwar selbst in der griechischen Kirche aus Origenes, welcher (in **Matth. T. XII. n. 6.**) bemerkt, daß auch manchmal Gesäuertes auf dem Altar geopfert werde, woraus erhellt, daß zu seiner Zeit wenigstens in Alexandrien und Aegypten in der Regel nur Ungesäuertes geopfert wurde; und selbst schon aus Justin (**dial. c. Tryph. XLI.**), wo er in dem ungesäuerten Brode, welches der gereinigte Aussätzige nach mosaischen Vorschriften darzubringen hatte, ein Bild der Eucharistie findet; und was die spätere Praxis betrifft, so kann nach so positiven Zeugnißen eines Alcuin (**Epl. LIX. ad FF. Lugd.**), Radbert (**de C. et S. Dom. c. XX.**), Raban (**Inst. Cleric. I, 31. 33.**), Isidor von Sevilla

---

1) *Nerses.* (*Claj.*) **Epl. Pastor. p. 119. ed.** *Cappelletti.*

2) *Sirmond.* **diss. de azymo.**

3) *Sandini.* **diss. XI. in VV. PP.** *Cabassut.* **notit. ecclesiastica. saec. II. diss. XII.** *Martene.* **A. E. R. I, 3. art. VII. §. 5. sq.** Besonders *Mabillon* **diss. de azymo et fermentato.**

4) *Bona.* **Reb. lit. I, 23.** Eben so *Graveson.* **H. E. Saec. IX. colloqu. III.** *Juenin.* **de sacram. diss. IV. qu. II. c. II. art. IV. §. 5.**

5) *Ciampini.* **diss. de azymo et fermentato.**

(eccl. off. I, 18.) und Anderer kaum die Frage hiervon seyn. Mit großer Lebhaftigkeit ward zwischen den occidentalischen und orientalischen Theologen über die Statthaftigkeit des Azymengebrauchs, welchen Letztere bestritten, controvertirt, und galt diese Differenz neben der Lehre vom Ausgang des h. Geistes den Griechen als capital und als hinreichender Grund der Trennung von der Gemeinschaft der lateinischen Kirche. Für die Azymen stritt besonders Anselm von Havelberg, welcher die Vorzüge derselben nach allen Seiten beleuchtet[1]). Ihre Vertheidigung setzten die Scholastiker fort[2]).

Das andere Element ist Wein vom Weinstocke. Waizen und Wein sind nach Makarius Magnes (fragm. I.) wie das Fleisch und Blut der Erde und deren reinste Substanz, daher für die Eucharistie geeignet. Anders dachten freylich die Ebioniten[3]), Enkratiten[4]), Manichäer[5]). Vertheidigt wird der Weingebrauch bey der Eucharistie von Cyprian, der es an einigen Priestern als eine gröbliche Unkenntniß der apostolischen Tradition rügte, daß sie meinten, im bloßen Wasser die Eucharistie verrichten zu können (Epl. LXIII.), ebenso von Augustin gegen Faustus. Der Willkühr einiger spanischen Geistlichen, welche Milch und Trauben dem Weine zu substituiren sich einfallen ließen, steuerten mehre Synoden, unter

---

1) Caeterum nostrum azyma tam in veteri, quam in novo testamento electum a deo patre et probatum et consecratum a deo filio sanctissima sui corporis consecratione, solidum est, sincerum est, ratum est, immaculatum est, incorruptum est, cavernosum non est, inflatum non est, molle non est, in micas minimas facile non solvitur, sed per omnem modum tractabile est, et ad consecrandum et ad frangendum, et ad distribuendum cum omni cautela habilissimum. Diall. III, 18.

2) *Alex. Alens.* P. IV. qu. X. memb. IV. art. I. §. 3. *Thom.* P. III. qu. LXXIV. art. IV. Sent. IV. dist. XI. qu. II. art. II. adv. Gent. IV, 68. Opusc. II, 61. *Bonav.* Sent. IV. dist. XI. P. II. art. II. qu. I.

3) *Iren.* V, 1. n. 3. *Epiph.* Haer. XXX. n. 16.

4) *Clem.* Paedag. II, 2. *Timoth.* de recept. haeretic.

5) *Aug.* adv. Faust. XX, 13.

andern die vierte von Braga (674) (c. II.). Wegen des Beyspiels Christi wird auch von den ältesten Zeit her die Beymischung von Wasser gefodert [1]). Die Wasserbeymischung vertheidigen und erläutern auch die Spätern, und finden darin außer der Nachahmung des Beyspiels Christi, auch ein Symbol der Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit [2]), Christi mit seinem Volke [3]), so wie eine Anspielung auf das Blut und Wasser, welches aus der Seite Christi geflossen ist [4]).

Die Beymischung des Wassers unterließen die Armenier, wie es das trullanische Concil schon rügt (c. XXXII.) und in den folgenden Zeiten ihnen wiederholt vorgeworfen wurde [5]). Sie berufen sich wegen der Unterlaßung dieser Wasserbeymischung auf ihre Kirchentradition und das Beyspiel des h. Gregorius des Erleuchters [6]). Später sehen wir dieselben in einer feyerlichen Synode (1342) unter andern Beschuldigungen, die gegen sie erhoben worden, auch diese als durchaus falsch von sich weisen, daß sie die Wasserbeymischung unterlaßen; womit sie jedoch den Verdacht nicht für immer beseitigten, indem das Concil von Florenz es für gut befand, ihnen die Nothwendigkeit der Beobachtung der allgemeinen Praxis einzuschärfen [7]), und wie gegründet ein solcher Verdacht war, erhellt daraus, daß später auf dem

---

1) *Justin.* Apol. I, 66. *Iren.* IV, 33. n. 2. V, 2. n. 3. *Cyp.* Epl. LXIII. *Const. Apl.* VIII, 12. *Greg. Nyss.* in Res. Chr. or. I. *Ambr.* Sacr. V, 1. n. 4. *C. Carthag. III.* c. XXIV.

2) So in den Liturgien in dem Gebete bey der Mischung.

3) *C. Bracc. IV.* c. II. *Alcuin.* Epl. LXXV. ad FF. Lugd. *Anselm.* (Havelberg.) diall. III, 20. *Alex. Alens.* P. IV. qu. X. memb. IV. art. I. §. 3. *Thom.* P. III. qu. LXXIV. art. VII. *Bonav.* Sent. IV. dist. XI. P. II. art. I. qu. III.

4) *Hincmar.* da vitiis cavend. et virtutibus exerc. c. XI.

5) *Isaac.* invectiv. adv. Arm. c. VI. (in *Combef.* auct. Nov. T. II. p. 340.) *Theorian.* disput. cum Neerset. General. Armen. (in *Mai.* coll. VI. p. 362.)

6) S. *Conc. Armen. Duin.* (719.) can. VIII. *Joh. Ozn.* orat. synod. p. 61. *Niceph.* H. E. XVIII, 54.

7) *Eugen.* decret. ad Armen. Cfr. *Raynald.* ad ann. 1439. n 15.

Concil von Trient der armenische Gesandte erklärte, daß ihre Priester kein Wasser beymischen[1]). Aber nicht bloß bey den Armeniern, sondern auch bey den spätern Griechen findet sich hin und wieder eine Opposition gegen den Ritus der Wasserbeymischung, wie denn Anselm von Havelberg im Falle war, dieselbe gegen Nechites, Erzbischof von Nikomedien, förmlich zu vertheidigen (diall. III, 20.). Das Concil von Trient hat die Beybehaltung dieses Gebrauches gerechtfertigt und dessen Beobachtung neu eingeschärft.

Auf eine ganz greuliche Weise entfernten sich von der kirchlichen Lehre und Praxis bezüglich der eucharistischen Elemente die montanistische Parthey der Artotyriten, welche die Eucharistie in Brod und Käse hielten[2]), weil geschrieben steht, daß die ersten Menschen von den Feldfrüchten und Schaafen geopfert haben. Noch weiter verirrte sich eine andere montanistische Fraction, die Pepuzener nämlich, welche zur Bereitung des Brodes dem Mehle Kinderblut beygossen. Das **non plus ultra** von Schändlichkeit in der Präparation des eucharistischen Brodes findet sich bey den Manichäern[3]). Die Nestorianer alterirten das eine eucharistische Element, jedoch nur auf eine leichtere Weise, indem sie bey Bereitung des Brodes demselben Oel zusetzten[4]). Bey den Reformatoren findet sich wenigstens eine große Gleichgültigkeit in Absicht auf die Materie der Eucharistie, da nach Beza jegliches Brod, aus was immer für einer Substanz bereitet, ein tüchtiges Element ist; so dachte er auch, wie desgleichen Calvin und Melanchthon, daß der Wein kein nothwendiges

---

1) *Raynald.* ad ann. 1564. n. 51.

2) *Epiph.* Ἀρτοτυρίτας αὐτοὺς καλοῦσιν, ἀπὸ τοῦ ἐν τοῖς αὐτῶν μυστηρίοις ἐπιτιθέντας ἄρτον καὶ τυρὸν, καὶ οὕτως ποιεῖν τὰ αὐτῶν μυστήρια. Haer. XLIX. *Aug.* Offerunt enim panem et caseum dicentes, a primis hominibus oblationes de fructibus terrae et ovium fuisse celebratas. Haer. XXVIII. *Timoth.* Γάλακτι γὰρ φυρῶντας ζυμὴν τοῖς οἰκείοις μύσταις ὀρέγουσιν. De Recept. haeretic. art. ἄρτοτυρ.

3) *Aug.* de haeres. XXVIII.

4) *Conc. Bagdad.* (Nest. 900.) c. IV. V.

Element ist. Dasselbe behaupteten mehre schwedische Theologen, darunter der Bischof von Westeras, welcher annahm, Weinmeth, Bier und Milch seyen ein gutes Surrogat des Weines für den eucharistischen Gebrauch.

Als Form der Eucharistie sind die vom Priester bey deren Feyer zu sprechenden Worte Christi: «Dieses ist mein Leib, dieses ist der Kelch meines Blutes» gemäß der Tradition[1]) von jeher anerkannt worden. Uebrigens wurde von jeher ein großes Gewicht auf die feyerliche Invocation (ἐπίκλησις) des h. Geistes gelegt[2]). Johannes von Damaskus fodert neben den Einsetzungsworten auch die Epiklesis (Orth. fid. IV, 13.). Die Scholastiker erklären sich alle unbedingt für die Einsetzungsworte[3]). Auf dem Concil von Florenz erklärten sich die Griechen mit der Ansicht der Lateiner von der Wesentlichkeit der Einsetzungsworte einverstanden[4]), glaubten aber nebenbey auch die Nothwendigkeit der Epiklesis behaupten zu müßen. So erkennt auch Gabriel von Philadelphia

---

1) *Justin.* Apol. I, 66. *Tert.* Marc. IV, 40. *Greg. Naz.* or. II. de Pasch. *Ambr.* de bened. Patriarch. c. IV. Myst. c. IX. Sacram. IV, 4. n. 14. 15. 5. n. 21—25. *Chrys.* de Prodit. Jud. Hom. I. n. 6.

2) *Iren.* IV, 18. n. 5. *Chrys.* Sacerd. III, 4. VI, 4. In Heb. Hom. XIV. n. 1. *Fulgent.* ad Monim. II, 6. Lit. S. Basil. in *Renaud.* Litt. Or. I, 16. Lit. S. Greg. Naz. ibd. p. 31. Lit. S. Chrys. (in *Goar.* Euchol.) Lit. Armen. (ed. *Avedickian.* p. 82.) Lit. Gothic. Auch in den Liturgien der verschiedenen häretischen Partheyen ist ein großes Gewicht auf die Epiklesis gelegt. (*Renaudot.* in der Perpetuité IV. p. 175.)

3) *Alex. Alens.* P. IV. qu. X. memb. IV. art. II. §. 1. *Thom.* P. III. qu. LXXVIII. art. II. Sent. IV. dist. VIII. qu. II. art. III. *Bonav.* Sent. IV. dist. VIII. P. II. art. I. qu. I. *Duns Scot.* Sent. IV. dist. VIII. qu. II. *Richard.* Sent. IV. dist. VIII. art. III. qu. I. *Durand.* Sent. IV. dist. VIII. qu. II.

4) S. *Renaudot.* in der Perpetuité IV. p. 176., wo er gegen Turrecremata, Bessarion, Arcudius erinnert, daß die Griechen in dieser Beziehung in keinem Irrthume sich befanden und zwischen Lateinern und Griechen keine wesentliche Differenz obwaltete.

in den Einsetzungsworten die Form der Eucharistie[1]), und erhellt, wie dieses der Glaube der griechischen Kirche wenigstens in der spätern Zeit war, unter andern deutlich aus der Entscheidung des Concils von Constantinopel im Jahre 1672. Daß die syrische Kirche mit der lateinischen vollkommen übereinstimme und die Worte der Einsetzung als die wahrhaft sakramentalen ansehe, hat der maronitische Jesuit Benedikt in einer besondern Abhandlung gegen Lebrun und Renaudot nachzuweisen gesucht[2]), wozu übrigens zu bemerken, daß unter den Syrern viele, namentlich die Jakobiten, für die Epiklesis waren und sind, wie denn in diesem Sinne von manchen Abschreibern die Liturgien mutilirt und die Worte Christi ausgelaßen worden sind[3]).

Nach ihrem Begriffe von der Eucharistie haben die Alten derselben eine sehr hohe Wirksamkeit zugelegt. Ihre Wirkung ist Auslöschung der Sünde[4]), Heiligung[5]), Ernährung[6]), Befestigung[7]), Belebung[8]) des Geistes, Ernährung, Belebung

---

1) *Gabriel.* de Eucharist. c. VI. (in *Schelstraten.* Acta Orient. Eccl. adv. Luther. P. I. p. 310.)

2) In Ephrem. T. II. ed. graec. p. 25. sq.

3) Cfr. *Asseman.* Bibl. Orient. II. p. 194. sq.

4) *Ephr.* de Sacerdot. *Ambr.* de bened. patriarch. c. IX. In Ps. CXVIII. expos. Serm. VIII. n. 48. Sacram. IV, 6. n. 28. V, 3. n. 17. *Conc. Trull.* c. XXVIII.

5) *Cyp.* Epl. LXIII. ad Caecil. *Cyr.* cat. XXII. n. 6. *Chrys.* in Joh. Hom. XLVI. n. 3. *Cyr. Alex.* ador. Spir. et verit. l. III.

6) *Justin.* Apol. I, 65. *Chrys.* in Joh. Hom. XLVI. n. 3. *Cyr.* in Genes. Glaphyr. l. II.

7) *Cyp.* Epl. LIV. ad Cornel. *Mae. Magn.* fragm. n. I. *Chrys.* in Joh. XLVI. n. 3. *Ambr.* in Luc. l. VIII. n. 31. Myst. IX. n. 55. *Pet. Chrys.* or. II. de orat. dominica. (in *d'Achery* Spicil. T. I. ed. *de la Barre.*) cfr. or. III. IV. (ibd.) *Joh. Dam.* O. F. IV, 13. etc.

8) *Cyr. Alex.* in Joh. IV, 36. *Ambr.* in Ps. XLIII. En. n. 36. In Luc. l. X. n. 49. *C. Trull.* c. LI.

des Leibes zur Unsterblichkeit[1]), Aehnlichkeit[2]) und Gemeinschaft mit Gott[3]) und Vereinigung aller Menschen in Christo zu einem Menschen[4]). Darum auch in der ältern Kirche der Gebrauch den Kindern die Eucharistie zu ertheilen[5]), und hin und wieder der Mißbrauch, selbst den Todten dieselbe zu geben[6]). Wenn übrigens Einige[7]) dafür halten, daß mehre Alten, namentlich Augustin und Innocenz I., den Empfang der Eucharistie für schlechthin nothwendig erklärt, und denen, die sie nicht empfangen, das Himmelreich abgesprochen haben, so haben Andere[8]) bewiesen, daß die Worte dieser Väter in den bezüglichen Aeußerungen nicht so strenge zu pressen sind. So hielt man auch im Mittelalter die Kommunion keineswegs

---

1) *Ign.* Eph. n. XX. *Justin.* Apol. I, 66. *Iren.* IV, 18. n. 4. 5. V, 2. n. 3. *Clem.* Paed. II, 2. *Tert.* Resurr. carn. c. VIII. *Greg. Nyss.* or. cat. c. XXXVII. *Joh. Dam.* O. F. IV, 13. *Phot.* ad Amphil. qu. LXXIII. n. 2. *Hildebert.* in coen. dom. Serm. V.

2) *C. Trullan.* in dem λόγος προσφωνητικὸς. *Joh. Dam.* O. F. IV, 13. *Maxim.* Mystag. c. XXI. XXIV.

3) *Firmic. Matern.* Alius est cibus, qui salutem largitur et vitam, alius est cibus, qui hominem summo deo et commendat et reddit, est cibus, qui languentes relevat, errantes revocat, lapsos erigit, qui morientibus aeternae immortalitatis largitur insignia. Christi panem, Christi poculum quaere etc. De err. profan. Relig. c. XIX. *Cyr.* in Joh. XVII, 19.

4) *Chrys.* in Joh. Hom. XLVI. n. 3.

5) *Cyp.* de laps. 381. *(Bal.)* Testim. III, 25. *Const. Apl.* VIII, 13. *Aug.* Epl. XCIII. ad Bonifac. Serm. CLXXIV. n. 6. *Innoc. I.* Epl. XXX. ad PP. C. Milev. n. 3. *Dion.* H. E. c. VII. §. 11.

6) S. *C. Carthag. III.* c. VI. *C. Carthag. VI.* c. LXXXIII. *C. Trull.* c. LXXXIII *C. Antissid.* c. XII. *Bonif.* (Mog.) statut. c. XX. (in *d'Achery* I. p. 308. ed. *de la Barre.*) Cfr. *Martene.* Ant. Eccl. Rit. III, 12. n. 10.

7) *Bingham.* Origg. eccles. XV, 4. §. 7. *Zorn.* hist. Euchar. infant. Berol. 1736.

8) *Nat. Alex.* H. E. Saec. V. c. IV. art. III. §. 10. *Noris.* Vindic. August. §. 4.

für unerläßlich zur Seligkeit wie die Taufe[1]), obgleich auch noch jetzt der Gebrauch, den Kindern die Eucharistie zu reichen, noch längere Zeit fortbestand[2]). Die Würde der Eucharistie hervorzuheben, bemerkt Thomas, 1) daß sie Christus selber ist; 2) daß alle Sakramente der Kirche sich zu ihr ordnen, zu ihrem Empfang befähigen und disponiren, wie Taufe, Firmung, Buße, Oelung, oder zu ihrer Vollbringung befähigen, wie die Ordination, oder symbolisch sich auf dieselbe beziehen, wie die Ehe; 3) daß alle Sakramente durch sie einigermaaßen besiegelt werden, z. B. die Ordination, Ehe; auch die erwachsenen Neugetauften sie empfangen[3]).

Höchst wichtig ist die Lehre von dem Opfercharakter der Eucharistie[4]). Nicht undeutlich redet hiervon Clemens von Rom (**I Cor. n. XL. XLV.**), Ignatius (**Eph. n. 5. Magn.**

---

1) **Nulli est aliquatenus ambigendum, unumquemque fidelium corporis et sanguinis dominici tunc esse participem, cum in baptismate membrum efficitur corporis Christi, nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etsi antequam panem illum comedat, calicemque bibat, de hoc saeculo migraverit, in unitate corporis Christi constitutus, sacramenti quoque illius participatione ac beneficio non privatur, cum in se hoc, quod illud sacramentum significat, invenitur habere. Sententiae. (in *d'Achery* Spicil. T. I. p. 443. ed. *de la Barre.*)**

2) ***Hugo S. Victor.* de Sacram. I, 10. *Radulf. Ardens.* Serm. in die Paschat.**

3) ***Thom.* P. III. qu. LXV art. III.**

4) Προσφορὰ. ***Const. Apl.* VIII, 15.** Θυσία. ***Bas.* Epl. XCIII. *Chrys.* Prod. Jud. H. II. n. 6.** Ἱερουργία. ***Eus.* H. E. V, 3. X, 3.** Λειτουργία. ***Bas.* in Ps. CXIV. n. 1.** Oblatio. ***Tert.* ux. II, 4.** Sacrificium dominicum. ***Cyp.* Epl. LXIII.** Dominicum. ***Aug.* Brev. coll. Carth. dies. III. *Cyp.* Epl. LXIII.** Agenda. ***C. Carth. II.* c. IX.** Cfr. agere. ***Aug.* Epl. CXVIII.** Missa. ***Ambr.* Epl. ad Marcellinam. *Aug.* Serm. XCI. *Leo.* Epl. ad Dioscor. Alex.** Ueber die Origination dieses Wortes ***Bona.* R. L. I, 1. *Bened. XIV.* sacrif. Miss. II, 1. *Nat. Alex.* H. E. Saec. XIII. XIV. diss. XIII. n. 42.** Die Syrer haben die Ausdrücke קרבנא, דבחתא. ***Assem.* B. O. T. II. p. 178.**

n. VII. Phil. IV.), Justin (Tryph. XII. CXVII.), welcher in dem Opfer der Eucharistie die Erfüllung der Weissagung des Malachias (I, 10. sq.) von dem neuen, allgemeinen, gottwohlgefälligen Opfer findet. Irenäus bemerkt zu seinem Berichte von der Institution der Eucharistie: «und (er, Christus) lehrte so das neue Opfer des neuen Testaments, welches die Kirche, wie sie es von den Aposteln überkommen, in der ganzen Welt Gott darbringt» (IV, 17. n. 5.), und zeigt dann ebenfalls, wie die Weissagung des Malachias dadurch erfüllt worden. «Dieses Opfer, bemerkt er weiter, bringt allein die Kirche in reiner Weise dem Schöpfer dar, indem sie ihm mit Dank von seiner Creatur darbringt. Die Juden aber opfern es nicht, denn ihre Hände sind voll Blutes, denn sie haben das Wort nicht aufgenommen, welches geopfert wird» (ibd. 18. n. 4.). Die Häretiker, welche alles Materielle für Gott nicht angehörig, für böse und des Bösen Werk halten, fodert er auf, «entweder sollen sie ihre Meinung ändern, oder es unterlaßen das Vorgenannte zu opfern.» Dagegen stimme die Lehre der Katholiken von der Welt und ihrem Schöpfer mit ihrer eucharistischen Lehre und Opferpraxis auf's innigste überein (ibd. n. 5.). Tertullian bezeichnet die Verrichtung der Eucharistie oft und klar als Opfer, und die Kommunion als Genuß vom Opfer[1]), und redet oft von Priestern (sacerdotes)[2]), deren Begriff und Namen den des Opfers reflektirt. Hippolyt redet von dem reinen und unblutigen Opfer, welches nach Christi Auftrag in der Kirche dargebracht wird[3]). Wenn Origenes dem Celsus auf den Vorwurf, daß sie die Altäre fliehen, antwortet, daß eines jeden Christen Herz ein Altar ist, worauf die Gebete eines reinen Gewissens geopfert werden (Cels. VIII, 17.), und auf den Vorwurf, daß die Christen keine

---

1) De orat. c. XIV. Cult. foem. c. XI. Ad uxor. II, 8. Scap. XI.

2) Exhort. cast. c. VII. XI. Virgin. vel. c. IX.

3) Ἡμεῖς προσενεγκόντες κατὰ τὴν διάταξιν αὐτοῦ (χριστοῦ) θυσίαν καθαρὰν καὶ ἀναίμακτον. De charism. c. XXVI.

Tempel haben, erwiedert, sie seyen selbst lebendige Tempel (Cels. VIII, 19.), so weiß er anderntheils recht gut, daß es in der christlichen Kirche Altäre (in Jos. Hom. X. n. 13.), Priester (in Lev. Hom. V. n. 4.) und ein Opfer, nämlich der Eucharistie, zum Gedächtniß und zur Versöhnung gibt (in Lev. Hom. XIII. n. 3.). Nach Cyprian wird in der Eucharistie Christi Leib und Blut Gott dargebracht, wie er es selbst bey der Institution der Eucharistie gethan und der Kirche zu thun aufgetragen hat, wozu aber erfoderlich sey, das Beyspiel Christi genau zu befolgen, und sich derselben Elemente, des Brodes und Weines zu bedienen (Epl. LXIII. ad Caecil.). Diejenigen, welche sich von der Kirche losreißen, bezeichnet er als Feinde des Altars, Rebellen gegen Christi Opfer, die einen andern Altar zu errichten wagen und die Wahrheit des Opfers unsers Herrn durch falsche Opfer profaniren (de unit. p. 405. Bal.). Eusebius findet in Ps. XXIII, 5 sq. einen Hinweis auf die heiligen, Gott wohlgefälligen und unblutigen Opfer, welche wir von dem allerhöchsten Hohenpriester Gottes demselben allzeit darzubringen gelehrt worden sind (D. E. I, 10.). Eben so bemerkt er, wie nach dem Vorbild des Melchizedek Christus selbst und nach ihm alle Priester allenthalben gemäß den kirchlichen Vorschriften den geistigen Opferdienst verrichten und in Brod und Wein die Geheimniße seines Leibes und Blutes darstellen (D. E. V, 3.). In der Beschreibung der Einweihung der Kirche von Jerusalem erzählt er, wie von den anwesenden Bischöfen und Priestern die Einen durch Reden die Feyer verherrlichten, die Andern durch unblutige Opfer zur Gottheit flehten um allgemeinen Frieden und für die Kirche Gottes und das Wohl des Kaisers (Vit. Const. IV, 45.), und so äußert er sich gleichlautend auch an andern Stellen [1]).

---

1) Διὸ καὶ καθ' ἑκάστην ἑβδομάδα τὴν τοῦ πάσχα τοῦ ἡμετέρου ἑορτὴν κατὰ τὴν σωτήριον καὶ κυριακὴν ἡμέραν ἐπιτελοῦμεν τοῦ ἀληθίνου προβάτου, δι' οὗ ἐλουθρώθημεν τὰ μυστήρια ἀναπληροῦντες. De Paschat. fragm. (Mai. I, 253.) Γίνεται καὶ (ὁ

Cyrill von Jerusalem sagt mit kurzen und dürren Worten: «Wir opfern Christum den für unsere Sünden geschlachteten.» (Cat. XXIII. n. 10.) Und so erkennen, daß der N. Bund sein Opfer und zwar in der Eucharistie hat, eine Reihe alter Kirchenlehrer und Schriftsteller, wie Ephrem[1]), Basilius der Große[2]), Gregorius von Nazianz (Epl. XIX. CCXL.), Gregor von Nyssa[3]), Chrysostomus[4]), Ambrosius[5]), Hieronymus[6]), Augustin[7]), Cyrill von Alexandrien †),

---

ἀλλαγμὸς) διὰ τῆς πνευματικῆς ἱερουργίας, ἣν ἐν ταῖς εὐχαριστίαις κατὰ τὰ μυστήρια τῆς καινῆς διαθήκης καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἐπιτελοῦμεν, ὁπηνίκα τῆς θυσίας τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ τὴν ἀνάμνησιν ποιούμενοι τὴν προφητείαν πληροῦμεν τὴν φάσκουσαν κ. τ. λ. (Ps. XXVI, 6.) In Ps. LXV, 8.

1) Serm. de sanct. Sacr. p. 608. 609. T. III. ed. Graec.

2) In S. Gordium Mart. n. 2. Epl. XCIII.

3) In resurr. Christ. or. I. (Tom. III. *Morel.* p. 389.) Or. cat. c. XVIII.

4) De anathem. n. 4. In S. Philogon. Hom. n. 4. In Nativ. Jes. Chr. Hom. n. 7. In Hebr. Hom. XVII. n. 3. In I Cor. Hom. XXIV. n. 4. De sacerd. III, 4. Adv. Judd. V. n. 12. VI, 4. VII. n. 2.

5) In Luc. l. I. n. 28. De offic. minist. I, 28. n. 248.

6) Sic docuit (Christus) apostolos suos, ut quotidie in corporis ejus sacrificio credentes audeant loqui: Pater noster etc. Adv. Pelagg. dial. I. III. p. 545. T. IV. P. II. (ed. *Martian.*) Quamobrem oro te, ut aut sacrificandi licentiam tribuas, cujus baptisma probas, aut reprobes ejus baptisma, quem non existimas sacerdotem, neque enim fieri potest, ut qui in baptismo sanctus est, sit apud altare peccator. Adv. Lucifer. Male ergo facit Romanus pontifex, qui super mortuorum hominum Petri et Pauli ossa veneranda, secundum te pulvisculum, offert domino sacrificia et tumulos eorum arbitratur altaria, idque non solum unius urbis, sed totius orbis faciunt episcopi. Adv. Vigilant. c. III. Cfr. ad Hedib. qu. II. Epl. XIV. ad Damas. Comm. in Luc. XV. Tit. I. Ezech. XLI.

7) Quid de ipso corpore et sanguine domini, unico sacrificio pro salute nostra, quamvis ipse dominus dicat, nisi quis manducaverit etc. Cont. Crescon. I, 25. n. 30. Ecclesia immolat deo in corpore Christi sacrificium laudis. Cont. adv. leg. et prophet. I. n. 39. Obtulit ibi presbyter sacrificium corporis Christi. C. D.

Theodoret[1]), eben so die Spätern, Cäsarius[2]), Anastasius der Sinaite[3]). Die alten Concilien enthalten eine Menge Bestimmungen über die Ordnung und Weise der eucharistischen Opferfeyer[4]), und sind die alten Liturgieen[5]) eben eine große lebendige Erscheinung des Glaubens der gesammten Kirche an die Realität des neutestamentlichen eucharistischen

---

XXII, 8. n. 6. Cfr. XVI, 22. XVII, 20. n. 2. XIX, 3. n. 5. Trin. IV, 14. etc.

†) Λειτουργοῦσι γὰρ οὐδὲν ἧττον θεῷ τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν οἱ προεστηκότες, καὶ τὴν ἀναίμακτον αὐτῷ τελοῦσι θυσίαν· αἰώνιοι τοιγαροῦν οἱ βουνοὶ διὰ τὸ τῆς λειτουργίας διηνεκές τε καὶ ἀκατάληκτον. In Abac. n. XLVII. Θύεται δὲ νοητῶς ὁ ἀμνὸς παρὰ τῶν ἁγίων ἱερουργῶν καὶ παρ' Ἰνδοῖς καὶ Αἰθίοψι. In Sophon. n. XL. Cfr. in Jes. XXV, 6. Ador. Spir. et verit. l. XII. (T. I. p. 442. ed. *Aub.*) Epl. XV. ad Nestor.

1) In Ps. CIX, 4. Malach. I, 11. Repreh. anathem. Cyr. XI. H. R. XX.

2) Ad cognoscendum et percipiendum sacrificium veri corporis ipse te roboret, et potentia consecrandi invitet. De Paschate Hom. VII.

3) Ὁ ἱερεὺς τὴν ἀναιμάκτην θυσίαν ὑπέρ σου προσφέρει τῷ δεσπότῃ καὶ συ καταφρονεῖς· ὁ ἱερεὺς ὑπὲρ σου ἀγωνᾷ καὶ ὡς ἐν δικαστηρίῳ φροβερῷ οὕτως τῷ θυσιαστηρίῳ παριστάμενος παρακαλεῖ καὶ ἐπισπεύδει ἄνωθεν τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος σοι ἐπιφοιτῆσαι. Or. I. in sac. Synax. Τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ σφαγιαζομένου, τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἄνωθεν ἐπιφοιτῶντος, ἀγγέλων ἀοράτως πάντα τὸν λαὸν περιτρεχόντων καὶ τὰς τῶν μυστῶν ψυχὰς σημειουμένων καὶ ἀπογραφομένων οὐ φρίττεις καταφρονῶν. Ibd.

4) *C. Ancyr.* c. I. *C. Neocaes.* c. IX. *C. Nic. I.* c. XVIII. *C. Gangr.* c. IV. *C. Sardic.* c. XII. *C. Chalced.* c. XIII. *C. Trull.* c. III.

5) Im Orient sind die berühmtesten die Liturgieen des h. Basilius, Chrysostomus, dann die des Gregor von Nazianz; im Occident die römische Liturgie, die Ambrosianische, gallikanische, Mozarabische oder spanische. Keine Liturgie ist schriftlich verfaßt vor dem fünften Jahrhundert nach *Lebrun.* explicat. miss. T. II. diss. I. Das läugnet aber *Muratori* diss. de rebus. liturg. c. I. Die Liturgien der orientalischen Kirche edirt von *Renaudot* Lit. Orient. T. I. II.

Opfers. Die biblischen Nachweise der Rechtmäßigkeit dieses Glaubens fanden die Väter außer den Worten der Verheißung und Institution auch in mehren Stellen der Apostelgeschichte[1]) und paulinischen Briefe[2]); von alttestamentlichen Stellen führen sie an *Gen.* **XIV, 18.**[3]), *Malach.* **I, 10.** sq.[4]), *Prov.* **IX.**[5]). Wie es um den Glauben der Spätern und Mittelalterlichen hinsichtlich des eucharistischen Opfers steht, ist aus deren schriftlichen Expositionen[6]), wie aus dem ganzen Leben dieser Zeit bis zur Evidenz offenbar. Es hegen aber dieselbe Ueberzeugung auch die orientalischen Kirchen, die Griechen[7]), Armenier[8]), Monophysiten und Nestorianer[9]), ein gewaltiger Beweis für das Alterthum und die ursprüngliche Allgemeinheit dieser Doctrin.

Nach der Lehre der Aeltern[10]) und Spätern[11]) ist das eucharistische Opfer mit dem Kreuzesopfer substantial identisch.

---

1) So *Act.* **XIII, 2.** *Aug.* **Epl. LXXXVI.**

2) **I** *Tim.* **II.** *Aug.* **Epl. LIX. ad Paulin. qu. V. I** *Cor.* **X.** bey Vielen citirt.

3) *Clem.* **Str. IV, 25.** *Cyp.* **Epl. LXIII.** (**cit. ap.** *Aug.* **doct. Christ. IV, 21.**) *Eus.* **D. E. V, 5.** *Hier.* **in Matth. XXVI.** *Aug.* **C. D. XVI, 22.** *Cyr. Alex.* **Glaphyr. in Gen. l. II. fin.** *Isid.* **l. I. Epl. 431.** *Epiph.* **Haer. LV.** *Theod.* **in Gen. qu. LXIV.**

4) *Justin.* **Tryph. n. XLI.** *Iren.* **IV, 17. n. 5.** *Hippol.* **de Charism. c. XXVI.** *Chrys.* **adv. Judd. or. V. n. 12. In Ps. XCV.** *Aug.* **C. D. XVIII, 35.** *Theod.* **in Mal. I.** Der Einzige, welcher die Stelle von einem blos geistigen Opfer deutet, ist Theodor von Mopsuestia (**comm. i. h. l.**).

5) *Hippol.* **h. l.** *Cyp.* **Epl. ad Caecil. LXIII.** *Aug.* **C. D. XVII, 20.**

6) *Greg. M.* **diall. IV, 55. 56.** *Pet.* (**Vener.**) **Epl. XI.** *Isid.* **de offic. Eccl. c. XV.** und Alle, die nach ihm **de offic. Eccl.** geschrieben haben.

7) S. *Arnauld* und *Renaudot* in der **Perpetuité.**

8) *Arnauld.* **Perpetuité. T. I. II. III.** *Renaudot* **Perpetuité. T. IV.**

9) *Nerses.* (**Claj.**) **Epl. pastor. ed.** *Capelletti.* **p. 119. 121. 127.** *Avedichian.* **lit. Arm.**

10) *Chrys.* **in Heb. Hom. XVII. n. 3.**

11) *Greg.* **diall. IV, 38.**

Soterichos Pantengonos, welcher (im zwölften Jahrhundert) diese Identität in Abrede stellte, wurde von den Bischöfen zur Rede gestellt, und retractirte feyerlich [1]). Demgemäß konnte es nicht anders seyn, als daß man in der Eucharistie auch nicht blos den Charakter eines Dank- und Lobopfers, sondern auch eines Sühn- [2]) und Bittopfers anerkannte, welches für die Lebendigen nicht nur [3]), sondern auch den Verstorbenen zum Heile, dargebracht wird. Der Gebrauch der Kirche, für die Todten das Opfer zu verrichten, erhellt aus Tertullian (**monog. c. X.**), welcher deßhalb auf die alte und allgemeine Ueberlieferung sich beruft (**cor. mil. III.**), aus Cyprians Schreiben (**Epl. LXVI.**) an den Klerus und die Gläubigen von Furni, worin er ihnen sagt, daß für einen gewißen Victor, welcher den Kanonen zuwider einen Priester zum Vormund bestellt hatte, darum kein Todtenopfer Statt finden dürfe. Cyrill von Jerusalem bemerkt in seiner Exposition der Liturgie, daß bey der Feyer der Eucharistie sämmtlicher in Christo Verstorbenen gedacht werde, dieses für deren Seelen nach dem Glauben der Kirche höchst ersprießlich sey (**cat. XXIII. n. 9.**). Zu diesem Zwecke wurde auch nach altem Gebrauche das Opfer auf den Begräbnißstätten selbst verrichtet, wie die apostolischen Constitutionen dieses besagen (**VI, 30.**), und um andere ähnliche Zeugniße hier zu übergehen, so leitet Chrysostomus diesen Gebrauch, der Todten bey den heiligen Mysterien eingedenk zu seyn, gradezu von den Aposteln ab, als welche denselben förmlich verordnet haben (**in Phil. Hom. III. n. 4.**). Als den ersten und

---

1) Ὁμοφρονῷ τῇ ἁγίᾳ καὶ ἱερᾷ συνόδῳ ἐπὶ τῷ τὴν θυσίαν καὶ τὴν νῦν προσαγομένην καὶ τὴν τότε προσαχθεῖσαν παρὰ τοῦ μονογενοῦς καὶ ἐνανθρωπήσαντος λόγου, καὶ τότε προσαχθεῖσαν καὶ νῦν πάλιν προσάγεσθαι ὡς τὴν αὐτὴν οὖσαν καὶ μίαν, καὶ τῷ μὴ οὕτω φρονοῦντι ἀνάθεμα· κἂν τι πρὸς ἀνατροπὴν εὑρίσκηται γεγραμμένον, ἀναθέματι καθυποβάλλω. *Ann. Comnen.* **suppl. ed. *Tafel.* Tubing. 1832. p. 23. Cfr. Tüb. Quart. 1833. I. Heft.**

2) ***Orig.* de orat. n. 28. *Cyr.* cat. XXIII, 8.**

3) ***Tert.* Sacrificamus pro salute imperatoris. Scap. XI.**

einzigen Bestreiter des Gebrauches, für die Todten die Eucharistie zu feyern, nennt uns das Alterthum den Presbyter Aërius[1]), der wohlgemerkt durchaus nicht die Opfereigenschaft der Eucharistie in Abrede stellte, sondern nach seiner besondern Vorstellung von der Verbindung des Diesseits mit dem Jenseits meinte, die Eucharistie könne für die dort Befindlichen nicht dargebracht werden. Was den Gebrauch, zum Preise Gottes in seinen Heiligen das Opfer zu verrichten, betrifft, so ist derselbe, wie man aus den apostolischen Constitutionen (**VI, 30.** *Cot.* **h. l.**) ersieht, ein alt überlieferter, von welchem Augustin schon für seine Zeit den Schein des Aberglaubens und den Vorwand zur Verunglimpfung durch die Bemerkung beseitigte, daß das Opfer nicht den Heiligen, sondern Gott allein dargebracht wird[2]).

Als erster und hauptsächlicher Vollbringer des Opfers wird von Ambrosius[3]), Chrysostomus[4]), Augustin[5]) und Andern

---

1) *Epiph.* **Haer. LXXV.** *Aug.* **Haer. LIII.**

2) **Quis autem audivit aliquando fidelem stantem sacerdotem ad altare etiam super sanctum corpus martyris ad dei honorem cultumque constructum dicere in precibus: offero tibi sacrificium Petre vel Paule, vel Cypriane. C. D. VIII, 27. n. 1. Cum autem ad hunc cultum (latriae) pertineat oblatio sacrificii (unde idololatria dicitur eorum, qui hoc etiam idolis exhibent), nullo modo tale aliquid offerimus aut offerendum praecipimus vel cuiquam martyri, vel cuiquam sanctae animae, vel cuiquam angelo, et quisquis in hunc errorem dilabitur, corripitur per sanam doctrinam, sive ut corrigatur, sive ut condemnetur, sive ut caveatur. Faust. XXI, 21.**

3) **De bened. Patriarch. c. IX. In Ps. XXXVIII. n. 25. Vidimus principem sacerdotum ad nos venientem: vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum; sequamur, ut possumus, sacerdotes, ut offeramus pro populo sacrificium; etsi infirmi merito, tamen honorabiles sacrificio; quia etsi nunc Christus non videtur offerri, tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur: imo ipse offerre manifestatur in nobis, cujus sermo sanctificat sacrificium, quod offertur.**

4) **De Prod. Jud. Hom. I. n. 6. In II Tim. Hom. II. n. 4.**

5) **Verus ille mediator, in quantum formam servi accipiens mediator effectus est dei et hominum homo Christus Jesus, cum in**

Jesus Christus selbst bezeichnet, welcher sich auch am Vorabende seines Leidens eucharistisch selbst geopfert[1]) und sich fortan der Bischöfe und Priester als seiner sichtbaren und zeitlichen Organe bedient. Einstimmig lehrt das ganze Alterthum, daß die Macht und Befugniß zur Opferhandlung nur diesen, den Bischöfen nämlich[2]) und Priestern[3]), verliehen ist, den Diakonen hingegen nicht zukömmt, Opfer zu verrichten[4]), sondern nur bey deren Verrichtung dem Priester zu Hülfe zu seyn[5]) und darnach die eucharistische Partikel[6]) oder den Kelch[7]), und dieses nur auf Geheiß[8]) und, nach

---

forma dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus deus est; tamen in forma servi sacrificium maluit esse, quam sumere; nec vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturae. Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum voluit esse ecclesiae sacrificium: quae cum ipsius capitis corpus sit, seipsam per Ipsum discit offerre. Hujus veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tanquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur. De Civ. dei. X, 20.

1) *Cyp.* Epl. LXIII. ad Caecil. *Hier.* in Matth. XXVI, 26. *Cassian.* de Coenob. instit. III.

2) *Clem.* I Cor. XLIX. *Cypr.* Epl. LIV. ad Corn. *Const. Apl.* II, 57. VIII, 5. *Hil.* in Matth. com. c. XIV. n. 10. *Dion.* Hier. eccl. c. III. n. III. §. 10.

3) *Justin.* Apol. I. n. 65. Tryph. CXVII. *Tert.* cor. mil. III. *Cyp.* Epl. LXIII. *Hil.* op. hist. fragm. II. n. 16. *Const. Apl.* II, 33. *Greg. Naz.* or. XXI. *Bas.* Epl. XCIII. *Hier.* Epl. ad Evangel. CI. *Chrys.* sacerd. III, 4. 5. VI, 4. etc. *Conc. Neoc.* c. XIII. *Conc. Ancyr.* c. I.

4) *Conc. Nic.* can. XVIII. *Hier.* Epl. ad Evangel.

5) *Ambr.* offic. ministr. I, 41. n. 214.

6) *Justin.* Apol. I. n. 65. *Cyp.* laps. p. 381. *(Bal.)* *Athan.* in Matth. VII, 6. (in *Galland.* V.) *Bas.* Epl. XCIII. *Ephr.* Necros. c. XIII.

7) *Const. Apl.* VIII, 13. *Cypr.* laps. 381. *Aug.* Serm. CCCIV. in Laur. III. n. 1.

8) *Conc. Carthag. IV.* can. XXXVIII.

römischer Observanz, auch nur in Abwesenheit[1]) des Priesters, zur Kommunion zu reichen.

Die Gewalt, das Opfer zu verrichten, wird auch den Priestern und ihnen allein von dem Mittelalter zuerkannt, wie anstatt aller aus dem vierten lateranensischen Concil (c. I.) zu ersehen. Dagegen wollten, wie vor Alters die Marcosier[2]), so nun die Waldenser[3]) und Begharden[4]) diese Prärogative des Priesterthums nicht anerkennen und den Laien die Macht der Consecration zulegen. Ohne dieselbe antihierarchische Intention wagte später Rigault die Hypothese aufzustellen, daß im Fall der äußersten Noth auch ein Laie wohl consecriren könne, durch welche Beschränkung seine Ansicht, wie offenbar, von jener der vorgenannten Häretiker wesentlich verschieden ist. Nichtsdestoweniger konnte seine Meinung von Seiten der Kirchlichen keinen Beyfall erhalten. Aubespine widerlegte sie (de Euch. II, 8.) und Rigault zögerte nicht, dieselbe zurückzunehmen. Als später Grotius dieselbe zu erneuern versuchte, trat ihm Petau mit einer gründlichen Abweisung entgegen[5]).

Am weitesten gingen in ihrer Opposition gegen die eucharistische Opferlehre die Reformatoren, welche den Opferbegriff gradezu als unstatthaft verwarfen. Hierin waren ihnen bereits die Albigenser[6]) vorangegangen, welche recht gut einsahen, daß sie also der Annahme eines eigenen und eigentlichen Priesterthums am leichtesten und einfachsten entgehen würden. Sehr heftig, wie es denn nach seinem Standpunct und Charakter nicht anders seyn konnte, polemisirt dagegen Luther[7]). In dieser Heftigkeit sind auch die schmalkaldischen

---

1) *Gelas.* Epl. IX. ad Episcopos Lucaniae.

2) *Iren.* adv. Haer. I, 13. n. 2.

3) *Petr.* (Vall. Cern.) Hist. Albig. c. II.

4) *Joh. de Ochsenstein.* (Ep. Argent.) ap. *Mosheim.* de Beghard. p. 257.

5) *Petau.* diss. de potestate consecrandi sacerdotibus a deo concessa.

6) *Guilhelm. de Podio.* Chronic. c. IX.

7) Captiv. babylon. T. II. fol. 283. Jen. Bekenntniß vom Abendmahl. Wittenberg. 1569. Th. II. f. 206.

Artikel redigirt, welche « die Messe im Pabstthum » für einen « fürchterlichen Greul » erklären (*Art. Smalc.* P. II. art. II.), wohingegen die augsburgische Confession sogar den Vorwurf der Abschaffung der Messe für falsch erklärt und wegen der Beybehaltung und Heilighaltung derselben feyerlich protestirt, und nur das zugibt, daß zur Belehrung und Erbauung des Volkes einige Ermahnungen in der Landessprache der alten Liturgie beygefügt worden seyen[1]). Gegen das Meßopfer äußert sich heftig an vielen Stellen seiner Schriften Calvin[2]), dessen Bitterkeit auch in die reformirten Bekenntnißschriften übergegangen ist, und in dem Heidelberger Catechismus, wie in dem Testeid der Anglikaner, auf das herbeste sich formulirt hat. Merkwürdig ist vor Allem die paralogistische Art, in welcher Zwingli die Opferidee von der Eucharistie zu beseitigen gesucht hat. Durch die Eucharistie werde von Gott dem Menschen höhere Kraft mitgetheilt, folglich werde sie nicht von den Menschen Gott als Opfer dargebracht[3]). Ein Leiden Christi könne nicht mehr Statt finden, so auch kein Opfer, da Geopfertwerden und Leiden eins und dasselbige sey[4]). Durch diese Angriffe der Reformatoren fand die katholische Kirche sich veranlaßt und gemüßigt, auf dem Concil von Trient (Sess. XXII.) zu erklären, daß in der Messe ein wahrhaftiges und eigentliches Opfer Gott dargebracht werde (can. I.); ferner daß das Meßopfer keine bloße Erinnerung an das Kreuzopfer, auch nicht blos zum Lob und zur Danksagung sey, sondern sich als wahres Opfer verhalte, auch zur Bitte wie zur Sühnung nicht blos für die Lebendigen, sondern auch für die Verstorbenen dargebracht werde (can. III.). In Beziehung auf die Feyer der Messe zur Ehre der Heiligen erneuerte das Concil, um jeden Ver-

---

1) *Conf. Aug.* P. I. art. III. de missa. Cfr. *Apol.* art XII.

2) Inst. IV, 18. n. 1. sq. Cfr. in I Cor. V, 7. XI, 26. Heb. V, 1. VII, 9. IX, 26. X, 2.

3) De canon. missae epichir. Vol. III. p. 100. ed. *Schul.* et *Schult.*

4) Can. missae epichir. ibd. Antibol. adv. Emser. ibd. p. 142.

dacht abergläubiger Intentionen zu beseitigen, daß allein Gott das Opfer dargebracht wird (cap. III.), dabey nur der Heiligen in Ehren gedacht und deren Fürbitte angerufen wird, was nichts weniger denn abergläubig sey (can. V.). Hinsichtlich der auch von den Lutheranern hart angegriffenen[1]) sogenannten Privatmesse, worin nämlich allein der Priester communicirt, erklärt das Concil, daß, wie wünschenswerth es sey, daß in jeder Messe die anwesenden Gläubigen durch die h. Kommunion sich näher daran betheiligen (cap. VI.), nichts destoweniger da, wo dieses nicht geschieht, das Opfer als solches nichts weniger denn unstatthaft sey (can. VIII.).

Wir können die geschichtliche Darstellung der Entwicklung der eucharistischen Lehre nicht beschließen, ohne einen Rückblick auf das alte Institut der sogenannten Arcandisciplin zu werfen, da hieraus die hin und wieder vorkommende dunklere Redeweise und die bey den Alten öfter bemerkbaren Reticenzen in der Darstellung der eucharistischen Materie erst klar werden.

Wie die Griechen[2]), Perser und Aegypter ihre philosophisch-theologischen Mysterien hatten, bey den Römern eine politische, auf den Namen der ewigen Stadt sich beziehende[3]) Arcandisciplin bestand, und wie bey den alten Philosophen hin und wieder in Bezug auf die Mittheilung ihrer eigenthümlichen Philosopheme eine große Vorsicht geübt und empfohlen wurde, was selbst die Koryphäen der jüdisch-alexandrinischen Schule zum strengen Gesetz gemacht[4]), so hatte auch die

---

1) *Conf. Aug.* P. I. art. III. *Apol.* art. XII. *Luther.* l. de abrog. missa privata.

2) S. *Aristot.* Ethic. Nicom. III, 2.

3) *Phot.* ad Amphiloch. qu. CXXXIV. n. 1. *Münter.* de occulto urbis Romanae nomine. Hafn. 1811.

4) *Philo.* Κέκρυφθαι δεῖ τὸν ἱερὸν περὶ τοῦ ἀγεννήτου καὶ τῶν δυναμέων αὐτοῦ μύστην λόγον· ἐπεὶ θείων παρακαταθηκὴν ὀργίων οὐ παντὸς ἐστὶ φυλάξαι. De Sacrif. Cain. et Abel. *Mangey.* T. I. p. 174. Ταῦτα, ὦ μῦσται, κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα, ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια, ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλῆσαι. Cherubim.

Kirche ein Gesetz weiser Vorenthaltung ihrer höhern Religionsdoctrinen und Sakramente, gegründet auf die Ermahnung Christi, das Heilige nicht den Hunden zu geben und die Perlen nicht den Schweinen vorzuwerfen, auf die Auffoderung der Schrift (*Tob.* XII, 7.), das Geheimniß des Königs zu verbergen, so wie gemäß der Lehrweisheit des Apostels, wonach den Unmündigen nur Milch zu reichen und die stärkere Speise den Reifern aufzubehalten.

Der wirkliche Bestand einer solchen Arcandisciplin ist vollkommen bezeugt durch die Alexandriner, namentlich Origenes, welcher oft hiervon spricht [1]), sich wegen dieses Gebrauchs, den Unvorbereiteten und Unreifen die kirchlichen Geheimniße nicht so kurzweg zu eröffnen, auf das Beyspiel Christi beruft, welcher den tiefern Sinn seiner parabolischen Reden den ihm näher und höher Gestellten reservirte, ihn nicht den Fremden, sondern den Hausgenossen mittheilte (Cels. III, 21.). Tertullian beruft sich zur Begründung der den Heiden von ihm vorgehaltenen Unkenntniß der christlichen Doctrinen auf die Arcandisciplin, mit welcher er die in den Eleusinischen und Samothrakischen Mysterien gebotene Geheimhaltung derselben

---

1) Ἐπὰν τὰ περὶ τοῦ Ἰησου κατὰ τὴν τοῦ λόγου σοφίαν διεξωδευῶμεν τοῖς ὡς ἐν χριστιανισμῶ τελείοις. (cfr. I Cor. n. 6.) Cels. III, 19. Τὰ ἐν ἡμῖν μάλιστα καλὰ καὶ θεῖα τότε τολμῶμεν ἐν τοῖς πρὸς τὸ κοινὸν διαλόγοις φέρειν εἰς μέσον, ὅτ' εὐπορουῦμεν συνετῶν ἀκροατῶν, ἀποκρύπτομεν δὲ καὶ παρασιωπῶμεν τὰ βαθύτερα, ἐπὰν ἁπλουστέρους θεωρῶμεν τοὺς συνερχομένους καὶ δεομένους λόγων τροπικῶς ὀνομαζομένων γάλα. Cels. III, 52. Ἐκκλησιαστικὸν λόγον οὐ δεῖ ἔξω τῆς ἐκκλησίας πρεσβεύειν ὡς ἔξω τῆς οἰκίας μὴ ἐκφέρειν τὰ κρέα· φημὶ δὲ εἰς συναγωγὴν ἰουδαίων ἢ αἱρετικῶν· ὅμοιον γὰρ ἐστι τῷ ῥίψαι τοὺς μαργαρίτας ἔμπροσθεν τῶν χοίρων. In Exod. XII, 46. Sciat sane, cui haec (die Mysterien des Heiligthums) revelantur et spiritualiter inspicienda creduntur, non sibi tutum esse operire ea, et pandere quibus non licet pandi, sed operire debet singula. In Num. Hom. V. n. I. Cfr. in Num. Hom. IV. n. 3. In Lev. Hom. XIII. In Exod. Hom. VIII. n. 4.

vergleicht (**Apol. VII.**), führt die Arcandisciplin unter den Gründen gegen die Ehe mit Ungläubigen auf (**Ux. II, 5.**), und bringt die Nichtbeobachtung dieser Disciplin als einen Hauptanklagepunct gegen die Marcioniten vor (**Praescr. XLI.**). Eben so findet sich eine Reihe von Zeugnißen für dieses alte Kirchengesetz bey den Vätern der nachfolgenden Zeiten, wie Hilarius [1]), Archelaus [2]), Lactantius (**inst. VII, 26.**), Cyrill von Jerusalem (**Procat. n. XII.**), Basilius (**Sp. S. XXVII, 66.**), Gregor von Nazianz (**or. XXXIII.**), Ambrosius [3]), Chrysostomus (**de compunct. I, 6.**), Cyrill von Alexandrien (**in Zaccar. n. CXV.**), Theodoret (**in Num. qu. XV.**) und Andern. Daher die so oft vorkommenden Formeln: «Es wissen es die Eingeweihten»; «Es sollen es hören die Eingeweihten» [4]), bey Origenes, Chrysostomus, Augustin, Theodoret, und die Dunkelheit, mit welcher sie in Reden vor einer gemischten Zuhörerschaft [5]), so wie in ihren Abhandlungen und Briefen [6]) die Mysterien eben nur so andeuten, daß die Eingeweihten allein, welche den Schlüssel haben, dieselben genau zu verstehen im Stande sind, deren Aufmerksamkeit und christliches Verständniß sie eben mit dem Zuruf: «es wissen es die Eingeweihten,» in Anspruch

---

1) **Comm. in Psalm. XCVIII. l. II. n. 6. 7.**

2) **Disput. cum Manete. (in *Gall.* T. III. p. 610.)**

3) **Cain. et Abel. I, 9. n. 37.**

4) Ἴσασιν οἱ μεμυημένοι. **Orig. (norunt qui initiati sunt) in Exod. Hom. VIII. n. 4. *Chrys.* in Gen. Hom. XXIX. n. 3. In S. Philog. (cont. Anom. VI.) n. 3. *Theod.* in Heb. VIII, 4. 5.** Ἀκουέτωσαν οἱ μεμυημένοι. **Chrys. Hom. in illud: vidua eligatur. n. 16.** Οἱ μεμυημένοι παρακολουθείτωσαν τοῖς λεγομένοις. **Chrys. in Joh. Hom. XLVI. n. 2. Norunt fideles, quod accipiant. *Aug.* Serm. LVIII. in Matth. VI. n. 3. Quod (sacrificium) etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa (als Christi Leib) offeratur. C. D. X, 6.**

5) **Cfr. *Theod.* in Num. qu. XV. *Cyr.* in Zacc. CXV.**

6) Z. B. ***Epiph.*** Ἔλαβε τὰ δὲ καὶ εὐχαριστήσας εἶπε· τοῦτό μου ἐστὶ τόδε. **Ancor. n. LVII.**

nehmen. Wie hoch und heilig das Gesetz der Verschwiegenheit gehalten wurde, ersieht man daraus, daß eine Uebertretung desselben als Verrath und Frevel am Heiligen galt[1]), worauf Gottes Gericht stand[2]).

Außer der Gefahr einer Profanation des Heiligen (*Cyr.* **cat. VI, 29.**) wird auch das eigene Wohl des Uneingeweihten, die Gefahr eines geistigen Mordes für den Unvorbereiteten als Motiv der besagten Institution angegeben[3]) und den Heiden gegenüber, wie schon bemerkt, auf die Analogie ihrer eigenen Mysterieneinrichtung hingewiesen[4]). Wenn Justin in seiner Apologie (I.) gegen Antonin und die beyden Cäsare offener von den Geheimnissen des Christenthums redet, was von den Gegnern des Alterthums der Arcandisciplin als ein Hauptbeweis angeführt zu werden pflegt, so wird von deren Vertheidigern erinnert, daß dies eben nur als eine durch die Umstände motivirte Ausnahme von der Regel zu betrachten, und kein Anderer Apologet ein Gleiches zu thun sich erlaubt hat.

Zu den Gegenständen der Arcandisciplin in Beziehung auf die Katechumenen gehörte die Lehre von der Trinität[5]), der Buße[6]) und der Eucharistie[7]). Auch durften sie bey andern Sakramentshandlungen, Taufe[8]), Firmung[9]), Ordination[10]), wie bey den Handauflegungen zur Buße[11]) nicht zugegen seyn.

---

1) *Cyr.* Procat. n. XII. *Chrys.* compunct. cord. I, 6.

2) *Cyr.* Procat. n. XIII. und die Schlußermahnung ebendaselbst.

3) *Orig.* in Num. Hom. IV. n. 3. Cfr. *Clem.* Str. I, 1.

4) *Tert.* Apol. VII. *Orig.* adv. Cels. I, 7.

5) *Cyr.* cat. VI. n. 29.

6) *Pacian.* Sympr. I. n. 3.

7) *Cyr.* cat. XIX. n. 1. *Chrys.* ad Illumin. cat. I. n. 1. *Amb.* Myst. c. I. *Gaudent.* in Exod. tract. II. in der Ueberschrift. Cfr. *Sala* zu *Bona.* R. lit. T. I. p. 335.

8) *Cyr.* cont. Julian. l. VII. *C. Arausic. I.* c. XIX.

9) *Innoc. I.* Epl. ad Decent. Eugub.

10) *Conc. Agath.* c. XIII.

11) *Aubespine* police de l'ancienne église. I, 2.

Erst kurz vor der Taufe wurde ihnen das Glaubenssybolum, die Lehre von den Sakramenten, namentlich der Taufe, Firmung und Eucharistie mitgetheilt (*Cyr.* cat. XVIII. n. 32.). Die weitere Entwicklung fand erst nach der Taufe Statt[1]).

Wie den Katechumenen, so und noch weit mehr mußte den Heiden die Kenntniß der höhern christlichen Mysterien, namentlich der Trinität[2]), der Taufe[3]), besonders aber der Eucharistie vorenthalten bleiben. Höchst bemerkenswerth ist, daß die ältern Apologeten, welche bey der noch nicht so strenge regulirten Arcandisciplin die Mysterien der Trias und Menschwerdung öfter und bisweilen sehr stark berühren, die vorerwähnten Ausnahmen Justins abgerechnet, in Beziehung auf die Eucharistie ein so strenges Stillschweigen beobachten. Und wie sehr die folgenden Zeiten dieses Gesetz bewahrten, erhellt unter Andern aus der großen und allgemeinen Indignation, welche es in der christlichen Welt erregte, als die Arianer unter andern Beschuldigungen gegen Athanasius auch diese, daß er den Kelch eines gewissen Ischyras habe zerbrechen lassen, bey den öffentlichen Gerichten vorzubringen sich nicht entblödeten[4]). So hebt auch Chrysostomus in seinem Berichte über die gegen ihn ausgebrochene Verfolgung und den Tumult am h. Orte dieses als das Stärkste hervor, daß die Soldaten, worunter viele Ungetaufte, in das Sanctuar, wo das Heilige reponirt war, eindrangen, und das heilige Blut auf ihre Kleider verschüttet wurde[5]). Bey aller Strenge, womit die Arcandisciplin gehandhabt wurde, konnte dennoch nicht ganz und gar verhindert werden, daß nicht etwas

---

1) *Cyr.* cat. XVIII. n. 33. Vergleiche dann die sogenannten mystagogischen Catechesen XIX. u. ff. Nach Hieronymus wurde den Präparanden die letzten vierzig Tage vor der Taufe das Geheimniß der Trias exponirt. (Epl. XXXVIII. ad Pammach. de error. Joh. Hieros.)

2) *Cyr.* cat. VI. n. 29.

3) *Cyr. Alex.* cont. Julian. l. VII.

4) *C. Alex.* (338.) Epl. Syn. *Jul.* (Rom.) Epl. Syn.

5) *Chrys.* Epl. I. ad Innocent. n. 3.

davon irgendwie den Ungläubigen zu Ohren kam. Daraus bildete sich dann jene greuliche Anschuldigung der Anthropophagie[1]), wie die gleichfalls nicht minder abgeschmackte Vorstellung von einem Bachus- und Ceresdienst und -Opfer[2]) der Christen. Das kann aber wohl als gewiß angenommen werden, daß, hätte die Kirche in der Eucharistie eben nur ein Zeichen und Symbol anerkannt, die Absicht einer so strengen Geheimhaltung schlechterdings nicht einzusehen ist.

Fortsetzung.

Buße.

Für diejenigen, welche, nachdem sie die Taufe empfangen haben, wieder in Sünde verfallen, besteht nach dem Glauben der alten Kirche ein besonderes sakramentliches Mittel der Herstellung in den Gnadenzustand, welches Buße[3]), Bekenntniß[4]), Lossprechung[5]), Wiederversöhnung[6]), auch zweyte Taufe[7]), mühvolle Taufe†), zweyte Buße††) mit

---

1) *Justin.* Apol. I, 26. *Tert.* Apol. VIII. Nat. I, 7. (cfr. Ux. II, 4.) *Min. Fel.* Octav. c. XXVIII. XXX. *Orig.* Cels. VI, 27. Daß übrigens nicht die Carpokratianer diese Beschuldigung veranlaßt haben, erhellt daraus, daß diese schon vor ihrem Auftreten im Umlauf war. Vgl. Döllinger in seiner classischen Abhandlung über die Eucharistie.

2) *Aug.* cont. Faust. XX, 13.

3) Μετάνοια. (Pseudo-) *Athan.* qu. ad Antioch. c. LXXI. *Aster.* in Luc. XV, 11. *Chrys.* in Matth. Hom. XIX. n. 5. Heb. Hom. IX. n. 3. *Theophyl.* in Joh. I, 29. Poenitentia. *Tert.* de Poen. *Ambr.* de Poen. etc. Poenitentiae benedictio. *C. Barcin. I.* c. IX. *C. Barcin. II.* c. IV. etc.

4) Ἐξομολόγησις. *Iren.* I, 13. n. 5. 7. und so oft bey den Griechen. Uebrigens auch bey Tertullian, Cyprian, Pacian, Zeno, Salvian, aber nicht bey Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Leo, Petrus Chrysologus.

5) *Tert.* Poenit. c. III.

6) *Pacian.* Sympr. I. n. 6. *Aug.* C. D. XX, 9. n. 2.

7) *C. Carth. V.* c. XI. und darnach bey *Alcuin.* Epl. LXXIX. ad Arnonem. *Ambr. Ansbert.* in Apoc. l. II. p. 450. (B. PP. M.

Beziehung auf die Taufe als erste genannt, und als zweytes Brett nach dem Schiffbruch[1]), namentlich bey Hieronymus oft, bezeichnet wird.

Wie die Kirche in ihrer frühesten Periode den Glauben an eine von Christus überkommene Macht und Vollmacht, in seinem Namen die Sünden zu erlassen, hegte, erhellt aus Irenäus, wo er von jenen durch Markus den Gnostiker zur Häresie und Unzucht verleiteten Frauen spricht, welche darum, weil sie den Muth zur Buße nicht haben, der Verzweiflung sich ergeben, und theils ganz abfallen, theils sich in einem schwebenden Zustande, weder recht inner, noch entschieden außer der Kirche befinden (**I, 13. n. 7.**). Tertullian hat in seinem Buche von der Buße, welches er vor seinem Abfall in den Montanismus schrieb, hervorgehoben, wie die Buße nach Gottes Bestimmung die Seele von allen Sünden, wie sie immer begangen und beschaffen seyn mögen, reinigt (**II. IV.**), dem nach der Taufe Gefallenen diese andere Pforte des Heiles gelassen ist (**X.**) und darum solle Niemand seine Sünden verheimlichen, sondern dieselben aufrichtig bekennen (**IX.**). Cyprian will dem novatianischen Rigorismus gegenüber, daß man die in der Verfolgung Gefallenen, wo sie reuig zur Kirche sich wenden und um Verzeihung flehen, nicht ohne Friede und Versöhnung aus der Welt gehen lasse, weil der Herr es also verordnet: «daß was auf Erden gebunden, auch im Himmel gebunden sey, und dort gelöst werden könne, was zuerst hier gelöst worden»[2]). Lactantius gibt als Kennzeichen der katholischen

---

Lugd. XIII.) *Bern.* praec. et dispens. c. XVII. n. 54. Serm. XI. de div. Epl. 411. n. 2. *Odo.* (Cluniac.) Coll. II, 7.

†) *Greg. Naz.* or. XXIX. *Joh. Dam.* O. F. IV, 9.

††) *Tert.* Poen. c. X. *Clem.* Strom. II, 12.

1) *Tert.* Poen. IV. *Hier.* Epl. ad Pammach. et Ocean. de err. Orig. Epl. LXXXIX. ad Matr. et filiam. XCVII. ad Demetriad. de serv. virginit. *Alan.* reg. theol. CXII. *C. Trid.* Sess. VI. cap. XIV. de Poen. can. II.

2) Epl. LIV. ad Cornel. de pace lapsis danda.

Kirche und zu deren Unterscheidung von den häretischen Religionsgenossenschaften unter Anderm auch dieses an, daß in ihr Bekenntniß und Buße gefunden wird, wodurch die Sünden geheilt werden (**Inst. div. IV, 30.**). Diese authentische Richtergewalt, loszusprechen oder aber zu binden, verkündet auch Hilarius (**in Matth. cap. XVIII.**). Was die Alexandriner betrifft, so redet Clemens von einer zweyten Buße nach der ersten, der Taufe nämlich (**Str. II, 12.**), eben so redet er tadelnd von dem Leichtsinn, der auf Buße wieder Sünde folgen läßt, Bußen und Sünden häuft (ibd.). Besonders deutlich und oft hat aber sein Schüler Origenes von Buße, Bekenntniß und dem Sündenerlaß durch sie gesprochen. So sagt er z. B., nachdem er vom Glauben, der Taufe, dem Martyrium, der Gottes- und Nächstenliebe als Mitteln der Sündentilgung gesprochen: «Es gibt noch eine siebente, wiewohl harte und mühevolle Sündenerlaßung durch die Buße, da der Sünder in Zähren sein Bett wäschet, und Thränen sein Brod sind Tag und Nacht, da er sich nicht schämt, dem Priester des Herrn seine Sünden zu bekennen und Arzney zu suchen, wie da jener sprach: ich habe es gesagt, ich will aussagen gegen mich meine Ungerechtigkeit vor dem Herrn, und du hast die Gottlosigkeit meines Herzens verziehen. Wobey dann auch das erfüllt wird, was der Apostel sagt: Wenn aber Einer krank ist, so rufe er die Aeltesten der Kirche, und sie sollen ihm die Hände auflegen, mit Oel ihn salben in des Herrn Namen, und das Gebet des Glaubens wird den Kranken retten, und wenn er in Sünden ist, so werden ihm dieselben nachgelaßen werden.» (**in Lev. Hom. II. n. 4.**) Ueber **Luc. II, 35.** bemerkt er, wie alles Böse, um vernichtet zu werden, an das Tageslicht kommen muß, und fährt fort: «So müssen auch wir, so wir gesündigt haben, sagen: Meine Sünde habe ich dir kund gethan, und meine Missethat nicht verborgen. Ich habe es gesagt: Ich werde verkünden meine Missethat vor dem Herrn. Denn wenn wir dieses gethan, und unsere Sünden geoffenbart, und das nicht blos Gott, sondern auch denen, welche unsere

Sünden und Wunden heilen können, dann werden unsere Sünden von dem vertilgt werden, der da sagt: Sieh, ich werde wie eine Wolke deine Missethaten vertilgen und wie eine Finsterniß deine Sünde» (**In Luc. Hom. XVII.**). Wie die spätern Alexandriner sich in dieser Tradition gehalten, erhellt aus Athanasius: «Wenn deine Banden nicht gelöst sind, so ergib dich den Jüngern Jesu, denn sie sind da, um uns zu lösen, da sie solche Gewalt vom Erlöser empfangen haben, denn: was ihr bindet auf Erden, ist gebunden im Himmel, und was ihr löset auf Erden, ist gelöst im Himmel . . . . . Wir Alle sind erkrankt in unseren Ungerechtigkeiten und bedürfen der Heilung von unserm Erlöser, und bedürfen seiner, daß er auch zu uns seine Jünger sende, und sie uns lösen aus des Teufels Banden» (**Tr. in illud: euntes in pagum.**). Anderwärts sagt er, wie der Mensch durch den Menschen, den Priester nämlich, in der Taufe vom Geiste erleuchtet wird, so erhalte auch der Mensch, der bekennt und büßt, durch den Priester Nachlaß durch Christi Gnade[1]). Hieran schließen sich die Zeugnisse der Väter der cappadocischen Schule, Basilius[2]), Gregor von Nazianz (**or. XXIX.**), Gregor von Nyssa[3]) und die Aeußerungen eines Pacian[4]), Ambrosius[5]), Hieronymus (**in Matth. XVI, 19.**), Chrysostomus (**Sac. III, 5.**), Asterius[6]), Cyrillus von Alexandrien (**in Joh. XX, 23.**), Augustin[7]) und so weiter.

---

1) "Ωσπερ ἄνθρωπος ὑπὸ ἀνθρώπου ἱερέως βαπτιζόμενος φωτίζεται τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος χάριτι· οὕτως καὶ ὁ ὁμολογούμενος ἐν μετανοίᾳ διὰ τοῦ ἱερέως λαμβάνει τὴν ἄφεσιν χάριτι χριστοῦ. **L. adv. Novat. fragm. in *Galland.* V, 213.**

2) **Respons. ad qu. 110.**

3) **Hom. in eos, qui alios acerbe judicant. T. II. p. 234.**

4) **Ad Sympr. Epl. I. n. 4. III, n. 7. 8. etc.**

5) **De Poenit. II, 7. 11.**

6) **In Luc. XV, 11. fragm. in *Comb.* auct. Nov. I. p. 223.**

7) **Adult. conj. I, 28. n. 33. II, 16. n. 16. 17. 17. n. 18. C. D. XX, 9. n. 2. In Joh. tr. XLIX. n. 24. etc. Doct. christ. I, 18. etc.**

Als der eigentliche Ertheiler des Sündennachlasses wird von den Alten bald im Allgemeinen Gott [1]), bald im Besondern Christus [2]) oder der h. Geist [3]) angegeben. Als die zeitlichen und sichtbaren Organe, wodurch diese Gewalt auf Erden ausgeübt wird, werden von ihnen die Bischöfe [4]) und die Priester [5]) bezeichnet, und zwar inwiefern diese sich innerhalb der Kirche befinden [6]).

Die Schriftstellen, worauf die Väter sich zum Beweise dieser der Kirche in ihren Vorstehern verliehenen Sündennachlaßgewalt zu berufen pflegen, sind ***Matth.*** **XVIII.** ***Joh.*** **XX.** Auf den Einwand, daß Christus allein die Apostel angeredet, so ihnen allein die Vollmacht zur Absolution ertheilt habe, entgegnen die Väter, daß, wenn diese Art zu schließen statthaft wäre, auch die Macht, die Taufe zu

---

1) ***Pacian.*** ad Sympr. Epl. I. n. 6. ***Ambr.*** in Luc. l. V. n. 13.

2) ***Orig.*** in Lev. Hom. VIII. n. 10. ***Pacian.*** ad Sympr. Epl. III. n. VII.

3) ***Eus.*** Ἐμπνεῖ αὐτοῖς τοῦ ἁγίου πνεύματος ὡς ἂν δεομένοις τούτου εἰς τὴν ἐξῆς ἐπιφερομένην ἐπαγγελίαν· αὕτη δὲ ἦν τὸ δύνασθαι ἀφιέναι ἁμαρτίας διὰ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος δυνάμεως. Qu. ad Marin. n. IX. (***Mai.*** I, 277.) ***Ambr.*** Poen. I, 2. ***Bas.*** adv. Eun. V. (T. II. p. 299. ed. ***Garn.***) ***Cyr.*** in Joh. XX, 33.

4) ***Firmilian.*** Epl. ad Cyp. (int. ***Cyp.*** Epl. LXXV.) ***Const. Apl.*** II, 12. 20. 21. ***Athan.*** Hom. in illud: profecti in pagum. n. 7. ***Ambr.*** Poenit. II, 2. ***Pacian.*** Sympr. Epl. I. n. 6. 7. III. n. 11.

5) ***Orig.*** Qui non sunt sancti, in peccatis suis moriuntur. Qui sancti sunt, pro peccatis poenitudinem gerunt, vulnera sua sentiunt, intelligunt lapsus, requirunt sacerdotem, sanitatem deposcunt, purificationem per pontificem quaerunt. In Num. Hom. X. n. 1. De orat. c. XXVIII. In Levitic. Hom. II. n. 4. ***Eus.*** ad Marin. qu. n. IX. ***Const. Apost.*** II, 2. 15. 34. ***Jac. Nis.*** Poenit. Serm. VII. c. II. ***Ambros.*** Poenit. II, 11. ***Hier.*** in Matth. XVI, 19. ***Aug.*** in Joh. tr. XLIX. n. 24. ***Greg. Nyss.*** Hom. in eos, qui alios acerbe judicant. ***Pacian.*** Epl. ad Sympr. I. n. 6. ***Theod.*** in Exod. qu. XV. ***Pet. Chrys.*** Serm. LXXXIV.

6) ***Ambr.*** Poenit. II, 7. ***Fulg.*** de fide. c. III.

ertheilen, den Aposteln allein zugesprochen werden könnte[1]), und auf die Exception, die Sünden zu erlassen, sey göttliche Prärogative, bemerken sie zuerst, daß es doch eben auch Menschen sind, durch deren Vermittlung in der Taufe die Sünden erlassen[2]) werden, und weiter, daß es eben Gott selbst sey, nach dessen Auftrag und durch dessen Wort die Sündennachlaßung Statt findet[3]).

Die nähere Veranlassung zur wissenschaftlichen und dogmatischen Faßung der Lehre von der Buße bot der Montanismus, noch mehr der Novatianismus. Die Montanisten wollten der Kirche die Befugniß abstreiten, größere Verbrechen, namentlich Götzendienerey, Unzucht und Todtschlag zu erlassen (*Tert.* **Pud. I. IV. XIX.**). Ja Tertullian ging so weit, zu behaupten, daß Petrus allein und nicht die Kirche die Schlüsselgewalt empfangen habe (**Pud. XXI.**), und deutete selbst diese Macht der Schlüssel lediglich von höherer Einsicht, Gabe der Erkenntniß und Ermahnung (**ibd.**). Ueberboten aber wurde der montanistische Rigorismus durch die novatianischen Behauptungen, wonach nicht blos die drey vorgenannten, sondern alle schwere Sünden[4]), ja auch die kleinern[5]) keines Erlaßes fähig seyn sollten. Sie bezogen sich auf mehre nach ihrer besondern Weise gedeuteten Schriftstellen (*Matth.* **X, 32. I** *Cor.* **III, 13.**), namentlich des Hebräerbriefs (*Heb.* **VI, 4. X, 26.**). Auf das ihnen von den Katholiken entgegengehaltene Beyspiel Petri, welcher, nachdem er so schwer gesündigt, dennoch Versöhnung gefunden

---

1) *Pacian.* ad Sympron. Epl. I. n. VI. *Ambr.* in Luc. l. V. n. 13.

2) *Ambr.* Poenit. I, 7. *Athan.* adv. Nov. l. fragm. (in *Gall.* V, 213.)

3) *Ambr.* Poen. I, 7. *Pacian.* Sympr. Epl. III. n. 7.

4) *Soz.* I, 10. IV, 28. VII, 25. *Epiph.* Haer. LIX, 1. *Ambr.* Poen. II, 5. *Hier.* in Osee.

5) *Eulog. Alex.* Οἱ ῥαδίως ἀφ' ἑαυτῶν τοὺς καὶ μικρόν τι παρασφαλέντας καὶ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἐκκόπτεσθαι βούλονται. Adv. Novat. l. IV. (ap. *Phot.* cod. CCLXXX.)

habe, erwiederten sie, damals sey derselbe noch nicht mit der rechten Taufe getauft, und noch nicht mit dem Geiste besiegelt gewesen (*Eulog. Alex.* adv. Novat. l. 2.). Die Worte: Was ihr binden werdet auf Erden, soll gebunden seyn im Himmel ꝛc., und die andern: Denen ihr die Sünden erlaßet, deuteten sie von der Taufe, und hielten wie ein Axiom den Satz, daß Menschen die Gewalt, Sünden zu erlassen, nicht zukommen könne[1]), und wollten überdem in der Idee der Buße und Absolution nur eine wahre Erlaubniß und Einladung zur Sünde wahrnehmen. Gegen sie kämpften Cornelius, Cyprian, Athanasius, Ambrosius, Pacian. Gregor von Nazianz erhob gegen sie im Namen der wahren christlichen Humanität die Stimme: «Was mich anbelangt, so bekenne ich ein Mensch zu seyn, ein wandelbares Leben und flüßiger Natur, und ich empfange dieselbe (Bußtaufe) gerne, und bete den an, der sie uns geschenkt hat, und ich ertheile sie den Andern, und erweise für Barmherzigkeit Barmherzigkeit. Denn auch ich weiß mich von Schwäche umgeben, und daß mir gemessen wird, wie ich gemessen habe. Du aber, was sagst du? Welches Gesetz gibst du, neuer Pharisäer und Reiner, d. h. sogenannter, nicht wirklicher, der uns des Novatus Lehre so leichthin hervorbläßest? Du nimmst die Buße nicht an? Gibst dem Weinen keine Stätte? Du weinst nicht mit dem Weinenden? Möchtest du doch keinen solchen Richter erhalten.» (**Or. XXXIX.**) Dem novatianischen Bischof Akesius fand Constantin auf dem Concil von Nicäa, nachdem er dessen Grundsätze gehört, sich veranlaßt zu sagen: «Setze, Akesius, die Leiter an, und steige allein zum Himmel.» (*Soc.* **I, 20.** *Soz.* **I, 22.**) Als ihre Nachtreter und Gegner der kirchlichen Absolutionsgewalt sind auch die Donatisten zu bezeichnen, als welche die Reconciliation der Traditoren für unstatthaft erklärten, und die Luciferianer, welche den gefallenen Klerikern die Restitution und Absolution verweigert wissen wollten (*Hier.* **adv. Lucifer.**).

---

1) *Pacian.* **Epl. ad Sympron. n. IX.**

Obgleich durch die Auctorität der Vorzeit und der universellen Praxis die Wirklichkeit einer von Christus der Kirche vermachten Schlüsselgewalt bey den Mittelalterlichen im Allgemeinen anerkannt war, so fehlt es doch nicht an abweichenden und absonderlichen Meinungen. So gesteht Petrus Lombardus dem Priester nicht die Gewalt zu, wirklich zu binden und zu lösen, sondern den wirklich Gebundenen oder Gelösten als solchen zu zeigen und zu erklären (**Sent. IV. dist. XVIII.**), wofür ihn, jedoch mit Verschweigung seines Namens, Richard von St. Victor (**Tract. de potestate ligandi atque solvendi**) derb zurechtweist. «Es hegen, sagt er, Etwelche über die Binde- und Lösegewalt eine so frivole Ansicht, daß sie mehr des Spottes als einer Widerlegung würdig scheint, denn sie meinen und sagen, die Priester haben nicht die Gewalt zu binden und zu lösen, sondern zu zeigen, daß die Menschen gebunden oder gelöst sind. Aber hat der Herr gesagt: «Was immer du als gebunden zeigst, wird gebunden seyn, und was immer du als gelöst zeigst, wird gelöst seyn?» Sie sagen: Die apostolischen Männer haben nicht die Gewalt, die Sünden zu erlassen, da der Herr dieses nicht sage. Denen ihr die Sünden erlasset, sagt er, nicht, denen ihr die Sünden als erlassen zeigt, denen sind sie nachgelassen.» Uebrigens hegte Peter von Poitiers eine ähnliche Ansicht[1]), welche wie die des Lombardus eben sowohl aus einer dialektischen Subtilität, als aus dem Mißverständniß einiger Augustinischen und Ambrosianischen Aeußerungen[2]) entstanden seyn kann; und in Betracht, daß das vierte lateranensische Concil noch nicht das Gegentheil ausgesprochen hatte, doch einigermaaßen entschuldigt werden darf. Viel kühner war die Behauptung des paradoxen und, warum sollte man's nicht sagen, renommistischen Abälard, die Gewalt,

---

1) *Remy Ceillier* hist. des auteurs ecclesiast. **T. XXIII. p. 56.**

2) *Aug.* **Serm. LXVII. n. 2. 3. CCCLII. n. 8. In Joh. tract. XLIX. n. 24. In Psalm. CI. En. Serm. II. n. 3.** *Ambr.* **de Poen. II, 7.**

zu lösen und zu binden, sey nur den Aposteln gegeben worden, und auf deren Nachfolger nicht übergegangen[1]), von welcher Behauptung er sich, wie von so vielen andern, feyerlich lossagen mußte. Aus ganz andern Gründen und mit ganz andern Intentionen wurde die sakramentliche Binde- und Lösegewalt von mehren Häretikern angefeindet, nämlich von den Katharern[2]), Apostolikern[3]) und Fratricellen[4]), welche nach ihrer systematischen Opposition gegen alles Priesterthum und Kirchthum als dieses einen solchen auctoritativen und sakramentlichen Act unmöglich gelten lassen konnten. Nicht weniger feindselig waren später die Flagellanten[5]) gestimmt, welche in der Geißelung den höchsten und einzigen Cultus und den Inbegriff der Religion erfüllt wähnten, grade wie die Messalianer[6]) alle Religion allein in die Verrichtung des Gebetes des Herrn setzten, alles Uebrige, Taufe, Buße und alle Sakramente für eitel und nutzlos erklärten. Darneben existirte eine andere Parthey der Flagellanten, welche den Bestand einer göttlichen Lösegewalt nicht in Abrede stellte, aber dieselbe als keine dem Priesterthum als solchem zustehende anerkannte, sondern als eine allen Christen, namentlich den Frommen, verliehene betrachtete, und mit Uebergehung der Priester nur bey Laien Lossprechung suchte[7]). So glaubten

---

1) *Abael.* error. n. 12. Cfr. *Argentré* I, 21.

2) *Trithem.* Chron. Hirsaug. ann. 1163. Acta inquisit. Tolos. ap. *Limborch.* Hist. inquis. p. 179.

3) *Trithem.* Chron. Hirsaug. ann. 1230.

4) *Trithem.* cit. ad ann. 1299.

5) *Gerson.* Constat autem per experientiam in multis, quod taliter se Flagellantes non curant, de sacramento confessionis vel poenitentiae sacramentalis dicentes, quod haec flagellatio potior est ad delenda peccata, quam quaecunque confessio, immo eam aequiparant nonnulli vel praeponunt martyrio, quoniam facimus inquiunt ultro fundendo sanguinem proprium, quod ab aliis martyres pati cogebantur. Trat. cont. sect. Flagell. T. II. ed. *Du Pin.* p. 660.

6) *Epiph.* Haer. LXXX. *Joh. Dam.* de haeresib.

7) *Baldwin. de Lutzenbach.* Archiep. Trev. gesta. III, 9. (in *Baluz.* Miscell. T. I. p. 156.)

auch die Pastouraux, die Macht der Lossprechung für sich in Anspruch nehmen zu dürfen[1]).

Als Grundbedingung des kirchlichen Bußsakraments galt immer des Menschen Bußgesinnung nach dem hierin enthaltenen dreyfachen Momente, der Reue, Beichte und Genugthuung. Die Nothwendigkeit der Reue[2]) wegen des Vergangenen schärfen die Alten auf alle Weise ein[3]) und bemerken, wie die Vermeidung der Sünde für die Zukunft keineswegs eine Tilgung der Sünde für die Vergangenheit ist[4]). Von der vollkommenen Reue konnte nur gelten, was von der vollkommenen Liebe, von welcher Alle annehmen, daß sie die Sünde tilgt[5]). Uebrigens versäumten die Spätern nicht zu bemerken, daß in der vollkommenen Reue als solcher der Wille und das Verlangen, das Sakrament zu empfangen, von selbst mit eingeschlossen sey, wie sie denn dieses als nothwendiges Moment selbst in der Definition der Reue mit ausdrückten. In dem von den Alten anerkannten Unterschiede der anfänglichen und vollendetern Liebe war auch jener der vollkommnern und unvollkommnern Reue mitanerkannt, wenngleich erst die Spätern über deren Charakter sich wissenschaftlich verbreitet und deren besondere Benennungen (**contritio, attritio**) zuerst ausgemünzt haben[6]).

---

1) *Guilhelm.* (Nang.) Chronic. ann. 1251.

2) Μετάνοια, μεταμέλεια. *Suicer.* observ. sacr. c. I.

3) *Cypr.* Epl. VII. Laps. p. 383. (*Bal.*) *Athan.* in Ps. XLIX, 22. *Ephrem.* de extrem. Judicio. *Chrys.* de compunct. II. 2.

4) *Aug.* Nupt. et concup. I, 16. n. 29. *Greg. M.* lit. Past. l. III. admon. XXXI.

5) *Orig.* in Lev. Hom. II. n. 4. *Ambr.* Apol. Dav. I, 9. n. 49. 50. *Aug.* retract. I, 7. n. 5. *Chrys.* in I Cor. Hom. XLIV. n. 3. I Thess. Hom. IV. n. 4.

6) Die Benennung **contritio, attritio** kömmt schon bey Alanus (Reg. theol. LXXXV.) als etwas Bekanntes und allgemein Angenommenes vor, woraus erhellt, wie Morin Unrecht hat, wenn er (Poen. VIII, 2. n. 14.) behauptet, diese Bezeichnungsweise sey zuerst von Alexander Hales gebraucht, und erst nach 1220 in die Schule aufgenommen worden.

Die Ansicht, daß die unvollkommene Reue, welche nämlich aus der Betrachtung der Schwere und Menge der Sünden und der dadurch verdienten ewigen Verwerfung von Gott entsteht, nicht nützlich und heilsam sey, vielmehr den Menschen zum Heuchler und ärgern Sünder mache, ist dem Alterthum durchaus fremd. Alle erkennen ganz der Schrift gemäß [1]) die Furcht als ein zur Rechtfertigung vorbereitendes und erziehendes, von der Sünde abhaltendes Mittel und Princip an. So Clemens (**I Cor. n. XXI.**), Origenes (**in Matth. comm. ser. n. 38.**), Gregor von Nyssa [2]), Chrysostomus [3]), Augustin [4]); eben so Gregor der Große [5]) und die Spätern. Die Reformatoren waren es, welche zuerst die vorerwähnte Ansicht von der förmlichen Verwerflichkeit der unvollkommenen Reue vorbrachten, deren Bedeutung für das Heil das Concil von Trient durch eine feyerliche Erklärung aufrecht zu halten suchte [6]).

Als die andere Bedingung der sakramentlichen Sündenerlaßung war von den Alten das Bekenntniß anerkannt und zwar nicht blos das innerliche Bekenntniß vor Gott [7]) und

---

1) *Ps.* **IV, 5.** *Prov.* **XXVIII, 14.** *Jes.* **XXVI, 17. 18.** *Sir.* **I, 27. XXVII, 4.** *Phil.* **II, 12.** *Heb.* **XII, 28.** **II** *Cor.* **I, 6.** **I** *Petr.* **I, 17.**

2) **In Cantic. Hom. I. n. 471. T. I. ed.** *Mor.*

3) **In Matth. Hom. XI. n. 3. Joh. Hom. LX. n. 4. 5. Non esse ad grat. concion. n. 2.**

4) **De vera Relig. c. XVII. n. 33.**

5) **Moral. in Job. l. I. p. 37.**

6) **Sess. XIV. can. V. Si quis dixerit, eam contritionem, quae paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, foeditatem, amissionem aeternae beatitudinis et aeternae damnationis incursum, cum proposito melioris vitae, non esse verum et utilem dolorem, nec praeparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem, demum illam esse dolorem coactum et non liberum ac voluntarium, anathema sit.**

7) *Herm.* **vis. III. n. 1.** *Cypr.* **laps. 383. sq. (***Bal.***)** *Hilar.* **in Ps. CXXXIV. n. 3. CXXXV. n. 3. CXXXVII. n. 1. sq.** *Cyr.* **cat. II. n. 6. 11. etc.** *Ambr.* **oft.** *Cyr.* **oft. etc.**

seinen Heiligen [1]), sondern das äußerlich der Kirche in ihren Vorstehern abgelegte. Clemens von Rom ermahnt zur Bekehrung, so lange man noch in diesem Fleische und Leben sey, denn wenn man aus dieser Welt hinausgegangen, sey Bekenntniß und Buße unmöglich (**II Cor. n. VIII.**). Irenäus erzählt, wie mehre von den Gnostikern zur Häresie und Sünde verführte Frauen bey ihrer Rückkehr zur Kirche neben dem Irrthum auch diese Sünde bekannt haben (**I, 6. n. 3. cfr. 13. n. 3.**), wie andere, da sie sich hierzu nicht entschließen konnten, darum in Verzweiflung verfielen (**I, 13. n. 7.**). Tertullian entwickelt die Verkehrtheit derer, welche ihre Sünden aus falscher Scham nicht bekennen wollen, und fragt, ob man dadurch, daß man es vor den Menschen verheimlicht, auch vor Gott es zu verdecken glaube, und was besser sey, in der Verborgenheit verdammt seyn, oder öffentlich losgesprochen werden (**Poen. c. III.**)? Welche ihre Sünden verheimlichen, die gehen zu Grunde, wie jene, welche ihre Krankheit denen nicht entdecken, welche dieselbe zu heilen im Stande sind (**c. X.**). Cyprian erzählt zur Warnung vor unwürdigem Genuß der h. Kommunion mit ungereinigtem Gewissen, wie ein der Idololatrie schuldiges Mädchen, weil sie ohne die vorherige Gewissensreinigung die Eucharistie zu empfangen sich erkühnte, auf der Stelle von Gott gestraft worden sey, und so seyen Viele, weil sie ihre Sünden nicht bekannt und gebüßt haben, von Gott vielfach heimgesucht worden (de laps. p. **189. 190.** *Bal.*). So klagt er auch über die Priester, welche für solche, welche in schwere Sünden gefallen und noch keine Buße und Bekenntniß verrichtet, das Opfer darzubringen und ihnen die Eucharistie zu reichen wagen (**Epl. X.**). Dagegen lobt er die Strenge und Aufrichtigkeit, womit viele Gläubige ihr Gewissen erforschen und enthüllen, « welche, obgleich sie in kein Verbrechen des Götzenopfers oder Libell verstrickt sind, nichtsdestoweniger, weil

---

1) *Ephrem.* confess. pecc. **T. III. p. 348. ed. Gr.** *Victric.* **Rotom. laud. SS. n. XII.**

sie daran auch nur gedacht haben, eben diesen Gedanken bey den Priestern des Herrn reuig und einfältig bekennend, ihr Gewissen offenbaren und ihres Geistes Last vorbringen und für ihre wiewohl kleine und mäßigen Wunden nach heilbringendem Mittel sich sehnen, da sie wissen, daß geschrieben steht: «Gott läßt sich nicht verlachen . . . . .» woran sich dann die Ermahnung fügt: «Es bekenne ein jeder, geliebte Brüder, seine Sünden, wie lange derjenige, welcher gesündigt hat, in der Welt ist, wie lange sein Bekenntniß angenommen werden kann, wie lange die Genugthuung und die durch die Priester gewordene Nachlaßung bey dem Herrn angenehm ist.» Clemens von Alexandrien berichtet von seiner Zeit, daß jeder die Eucharistie je nach seinem Gewissenszustande nahm (Str. I, 1.); als das Mittel aber, die verlorene Reinheit des Gewissens herzustellen, galt ihm, wie aus einer andern Stelle erhellt (Str. II, 12.), die Buße. Wenn er von dem Bekenntniß der Sünden keine specielle Erwähnung thut, so ist's wohl nur, weil dieses als integrirender Theil der Buße bekannt war. Dafür hat sein Schüler Origenes uns, wenn wir über die Doctrin und Praxis der Alexandrinischen Kirche in diesem Puncte irgend Zweifel hegen möchten, zu deren Beseitigung ein mehr als hinreichendes Material geboten, indem er so oft, wie kaum ein Anderer, das Sündenbekenntniß und zwar das vor dem Priester bespricht[1]). Um nur Einiges auszuwählen, so sagt er z. B.: «Indem er (der Sünder) sich anklagt und bekennt, so speyt er damit das Vergehen aus und entladet sich von aller Ursache der Krankheit. Nur sieh dich fleißig um, welchem du deine Sünden bekennen sollest. Prüfe zuerst den Arzt, welchem du die Ursache deiner Krankheit auseinandersetzest, der weiß, schwach zu werden mit dem Schwachen, zu weinen mit dem Weinenden . . . . Wenn er aber einsieht und vorsieht, daß deine Krankheit von der Art ist, daß selbe bey der ganzen Kirche vorgebracht und geheilt werden muß, wodurch vielleicht Andere

---

1) In Gen. Hom. XVII. n. 3. 9. In Lev. Hom. III. n. 4. etc.

erbaut werden können, und du selbst leicht geheilt werden kannst, so ist dies mit reifer Ueberlegung und durch den weisen Rath jenes Arztes zu bewerkstelligen.» (**In Ps. XXXVII. Hom. II. n. 6.**) Anderwärts sagt er: «Es gibt noch eine siebente, wenngleich harte und mühevolle Nachlaßung der Sünden, durch die Buße nämlich, da der Sünder in Thränen sein Bett wäscht .... und da er nicht erröthet, dem Priester des Herrn seine Sünde anzuzeigen.» (**In Lev. Hom. II. n. 4.**) Lactantius findet in der Beschneidung ein Symbol des Sündenbekenntnißes, durch welches wir Verzeihung erlangen und ohne welches keine Verzeihung gewährt wird (**Inst. div. IV, 17.**) und gibt als Kennzeichen der wahren Kirche in ihrem Unterschiede von den häretischen Gemeinschaften dieses an, daß in ihr Buße und Bekenntniß zu finden, wodurch die Sünden geheilt werden (**ibd. IV, 30.**). Für die Praxis und Nothwendigkeit des Sündenbekenntnißes zeugen gleichfalls die Väter der cappadocischen Schule, besonders Basilius[1]), Gregor von Nyssa[2]). Die Doctrin der syrischen Kirche und Schule bekundet Jakobus von Nisibis[3]). Die Ueberzeugung Pacians hinsichtlich des Bekenntnißes läßt keinen Zweifel zu (**Paraen. ad Poenit. n. II.**), und so läßt auch die des Ambrosius[4]) sich nicht anfechten. Die Aeußerungen eines Hieronymus[5]) und Augustin[6]), Innocenz[7]) und so weiter[8]) lassen in

---

1) **Regul. brev. Respons. ad qu. CCXXIX. CCLXXXVIII.**

2) **Epl. canonic. ad Letoj. c. III. c. VII. Hom. in illos, qui alios acerbe judicant. Or. XI. adv. Eunom.**

3) **Serm. VII. de poenit. c. II. IV.**

4) **Poenit. II, 3. De vid. c. X.** In der Stelle **in Luc. l. X. n. 88.** erklärt er nur, daß die Reue das Erste und Unerläßlichste ist.

5) **In Eccles. X, 11. Matth. XVI, 19. Regul. Monach. c. IX.**

6) **In Ps. LXVI. En. n. 6. 7. Joh. Tract. XLIX. n. 24. etc.**

7) **Epl. ad Decent. Eugubin. c. VII.**

8) ***Paulin.* Vit. Ambr. *Leo.* Serm. XLIX. (*Cacciar. Ball.* L.) c. I. Epl. LXXXIV. (*Cacc. Baller.* CVIII.) *Salvian.* Epl. ad Salonn. Epp. *Nil.* Epl. III. ad Charicl. presbyt. *Joh. Climac.* Parad. scal. grad. IV. n. 22. 39.**

Beziehung auf Klarheit und Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig. Was Chrysostomus betrifft, so läßt sich nicht läugnen, daß man (de sacerd. III, 5.) bey Aufzählung der verschiedenen Arten der Sündenlösung durch den Priester die Erwähnung der Buße und Beichte vermißt, nichts desto weniger läßt sich nicht behaupten, daß er dieselbe nicht gekannt oder nicht anerkannt habe, indem er an andern Stellen so oft derselben gedenkt[1]).

In diesen Aussagen der Väter, wozu noch die Bestimmungen der Concilien, z. B. von Laodicäa (c. II.), Carthago (397. c. XXXI.), Angers (453. *Baron.* h. ann. n. 54.) und anderer über die Art und Weise, Zeit und Ort der Ablegung des Bekenntnißes kommen, hätten wir somit hinreichende Beweise des kirchlichen Bestandes und des allgemeinen Glaubens an die Nothwendigkeit des Bekenntnißes.

Wenn aber von Einigen das Factum des Nektarius von Constantinopel urgirt wird, welcher in seinem Sprengel das seit der novatianischen Periode bestehende Amt eines eigenen Pönitenziars auf Veranlaßung eines Scandals abschaffte[2]), und als Beweis dafür vorgebracht worden ist, daß zu seiner Zeit die Beichte nur als blos kirchliche und disciplinarische Verordnung gegolten habe[3]), so wollen Andere[4])

---

1) Ὅταν γὰρ ἐν τῇ παρούσῃ ζωῇ διὰ τῆς ἐξομολογήσεως ἀπονίψασθαι τὰ πλημμελήματα δυνηθῶμεν, καὶ τὴν συγχώρησιν εὑρέσθαι παρὰ τοῦ δεσπότου, ἀπίμεν ἐκεῖ καθαροὶ τῶν ἁμαρτημάτων. In Gen. Hom. V. n. 2. Πάντες ἐπὶ τὴν ἐξομολόγησιν τῶν πλημμελημάτων ἐπειγώμεθα. In Gen. Hom. IX. n. 6. Cfr. de eruc. et latr. Hom. II. n. 3. In Heb. Hom. IX. n. 3. 4.

2) *Soc.* H. E. V, 19. *Soz.* VII, 16. *Niceph.* H. E. XII, 28.

3) *Calvin.* Inst. III, 4. n. 6. 7. Ihm folgen Basnage, Daillé und andere reformirte Theologen,

4) *Pamel.* ad Cyp. de lapsis. *Marian. Victor. Reatin.* historia Sacram. confess. c. X. *Morin.* Poenit. II, 9. n. 3. sq. *Leo Allat.* E. Or. et Occ. consens. III, 17. n. 2. *Boileau.* Hist. conf. auric. *Nat. Alex.* ad Saec. XIII. diss. XIV. §. 18.

die Sache anders auslegen, Viele[1]) nicht mehr und nicht weniger als die Abschaffung der öffentlichen Buße hierin finden. Es gingen aber Manche[2]) so weit, zu behaupten, daß der Glaube an die Nothwendigkeit des Bekenntnißes selbst nicht einmal im zwölften Jahrhundert vorkomme und es ist so zu sagen trivial geworden, Innocenz III. als den zu bezeichnen, der die Beichte eingeführt. Wie unrichtig indessen diese Ansicht ist, erhellt aus einer Wolke von Zeugnißen der Schriftsteller[3]) und Concilienbeschlüßen[4]), so wie auch daraus, daß die Griechen[5]), Armenier[6]), die Jakobiten[7]) und Nestorianer[8]) mit den Lateinern und Katholiken in vollkommener Uebereinstimmung sind. Uebrigens ist noch zu bemerken, daß

---

1) *Petau.* de poenit. publica. (ad *Epiph.* Haer. LIX.) *Zaccaria.* diatrib. de poenit. CP. sublata a Nectario. *Mansi.* de confessione auriculari ex facto Nectarii non improbanda.

2) S. nur z. B. Pertsch Recht der Beichtstühle.

3) *Julian. Pomer.* Vita contempl. II, 7. *Anast.* (Sin.) or. I. de sacr. Syn. *Columb.* lib. poenit. De mens. Poenit. c. XLII. *Elig.* (Noviod.) Hom. IV. XI. *Beda.* in Jacob. V. *Egbert.* excerpt. XX. Poenit. II, 4. *Bonifac.* (Mog.) Serm. II. n. 3. *Alcuin.* Epl. XCVI. CCXXI. *Raban.* de mod. poen. III, 1. 18. *Hincm.* Epl. XXIX. XL. *Pacific.* (Veron. Archidiac.) Gloss. in Exod. XXI, 18. (in *Mingarelli* anecdot.) etc. S. die Beichte von Klee. Was Gratian betrifft, so sehe man nur de Poenit. I. c. LX.

4) *C. Cabillon.* (650.) c. VII. *C. Rhem.* (639.) c. VIII. *C. Trull.* (692.) c. CII. *C. Chalcud.* (787.) c. XX. *C. Cabill. II.* (813.) c. XXXII. XXXIII. *C. Rhem.* (813.) c. XII. XVI. *C. Taurin.* (813.) c. XXII. etc.

5) *Leo Allat.* Eccl. Or. et Occid. cons. III, 16. n. 4. *Renaudot* in Perpetuité de la foi. V, 170. sq. *Morin.* Antiq. Poenit. p. 121. *Nicol. Malaxos.* Poenit. (in *Lami* delic. erudit. ann. 1738.) *Goar.* Euchol. gr. 674. sq.

6) *Nerses.* Epl. Pastoral. ed. *Capelletti* p. 39. *Galan.* C. Eccl. Arm. T. III. p. 118. *Conc. Armen.* 1342.

7) *Assem.* B. O. II, 66. 171. *Renaudot.* hist. patr. Alex. p. 550. und Perpetuité IV, 85. sq. 102. sq. 218. etc.

8) *Assem.* diss. de Syr. Nestor. in Bibl. Ori. T. IV. p. 286.

wenn die Scholastiker eine göttliche Institution der Beichte lehrten, bey ihnen dennoch die Ansicht vorkömmt, daß sie nicht unmittelbar von Christus eingesetzt worden, sondern von ihm nur insinuirt, von den Aposteln aber instituirt [1]) ist.

Als diejenigen, bey welchen das sakramentalische Sündenbekenntniß, um der Absolution theilhaftig zu werden, abzulegen ist, bezeichnet die kirchliche Tradition, wie sie bey den Vätern und in Concilien sich ausgesprochen hat, zuerst die Bischöfe [2]), dann die Priester [3]). Daß auch die spätern Zeiten hieran halten, erhellt wieder aus ihren Concilien [4]) und Theologen [5]). Und wenn sich nicht läugnen läßt, daß auch die Diaconen in frühern Zeiten [6]) und noch häufiger im Mittelalter [7]) Sündenbekenntniße empfingen, so ward doch und zumeist grade im Mittelalter als eine axiomatische Wahrheit überall dieses accentuirt, daß die Priester allein die Schlüssel, die Diakonen aber dieselben nicht haben [8]), wonach also auch die bey selben abgelegte Beichte nicht wohl als sakramentliche zu betrachten, ihre Lossprechung, wenn sie

---

1) So *Alex. Hal.* P. IV. qu. XVIII. memb. IV. art. II. *Bonav.* Sent. IV. dist. XVII. P. I. art. I. qu. III. Comp. theol. verit. VI,25.

2) *C. Elib.* c. XXXII. *C. Carthag. IV.* c. VI. (*Balsam.* h. l.) *C. Ancyr.* c. XIV. (*Bals.* h. l.).

3) *Orig.* in Lev. Hom. II. n. 4. *Cypr.* laps. 382. (*Bal.*) Epl. LII. ad Anton. *Bas.* Reg. brev. Resp. ad qu. CX. CCXXIX. *Greg. Nyss.* Hom. in eos, qui alios acerbe judic. *Hier.* reg. Monach. c. IV. In Matth. XVI, 19. *Aug.* in Joh. Tr. XLIX. n. 24. etc.

4) *C. Dublin.* (1217.) *C. Wigorn.* (1240.) c. XXVI. *C. Pictav.* (1280.) etc.

5) *Phot.* cod. CCLXXX. *Alcuin.* Epl. XCVI. ad fratr. in provinc. Gothor. etc.

6) *Cypr.* Epl. XII. Cfr. *C. Illib.* c. XXXII.

7) *Alcuin.* div. offic. c. XIII. *C. Ebor.* (1195.) *C. Lond.* (1200.) c. III. *Edmund.* (Cantuar.) constit. (1236.) c. XII.

8) *Walter.* (Epp. Dunelm. 1255.) const. (in *Wilkins.* CC. Angl. I, 707.) *C. Pictav.* (1280.) *Gelant.* (Andeg.) const. c. I. *Odo* (Paris.) Const. c. LVI. Poenit. Rom.

eine ertheilen[1]), keine eigentliche gewesen. Weiter ist namentlich im Mittelalter öfter die Rede von einem Sündenbekenntniß bey Laien[2]) im Fall der äußersten Noth, und die damalige Geschichte hat mehr als ein Beyspiel der Art aufzuweisen[3]). Wenn nun auffallen kann, daß mehre Scholastiker hier eine außerordentliche Uebertragung der Schlüsselgewalt annehmen[4]), den Fall auch der Nothtaufe vergleichen[5]), so ist auf der andern Seite nicht zu übersehen, wie Alle darin übereinstimmen, daß nach glücklich überstandener Gefahr das bey dem Laien abgelegte Bekenntniß vor dem Priester zu wiederholen und von ihm die Absolution zu verlangen ist[6]), und daß auch, z. B. von Bonaventura, bemerkt wird, solches Bekenntniß bey einem Laien sey eben nur ein Zeichen der Reue und des Verlangens, bey einem Priester zu beichten[7]), wie sich denn auch sonst oft wiederholt findet, daß im Nothfall kurzweg vor Gott allein das Bekenntniß abgelegt werden möge[8]). Daß das Sündenbekenntniß nur dem Priester ab-

---

1) Daß die Diakonen keine förmliche Lossprechung ertheilten, behaupten Aubespine, Natalis Alexander. (Für's Gegentheil ist Basnage **Praef. ad Lect. Antiq. T. I. §. 10.**) S. noch ***Blasco.*** **dissert. qua ostenditur, diaconis nunquam permissum nequidem in casu summae necessitatis administrare sacramentum poenitentiae. ed.** ***Binterim.*** **Dusseldorp. 1828.**

2) ***Lanfranc.*** **de celand. confess.** ***Petr. Lomb.*** **Sent. IV. dist. XVII.** ***Alex. Hal.*** **Summ. P. IV. qu. XIX. memb. I. art. I.** ***Albert. M.*** **Sent. IV. dist. XVII. art. LVIII. etc.**

3) ***Caesar.*** **(Mon.) dist. III. c. XXI. De excid. urb. Accon. II, 7.** ***Thom. Cantipr.*** **de apib. LIII. n. 23. etc.**

4) ***Albert.*** **Sent. IV. dist. XVII. art. LVIII.**

5) ***Thom.*** **Sent. IV. dist. XVII. qu. III. art. III. quaestiunc. II.** ***Bonav.*** **comp. theol. verit. de sacr. virtut. VI, 27.**

6) ***Thom.*** **P. III. Suppl. qu. VIII. art. II.** ***Cardin. Ostiens.*** **Summ. l. V. tit. de poenit. et rem. n. *14*.** ***Francisc.*** **(Assis.) Regul. I. c. XX.** ***Radulf.*** **mand. de confess. temp. pest. (in** ***Wilkins.*** **CC. Angl. II, 745.)**

7) **Quare FF. minn. praedicent et confess. audiant.**

8) ***Greg. III.*** **Poenitential. c. XXX.** ***Theod.*** **(Cantuar.) capit.**

zulegen, ist auch der Glaube der Griechen, Armenier, Jakobiten und Nestorianer. Zwar wird im Mittelalter von den Lateinern hin und wieder der Verdacht geäußert, als glauben die Griechen, eine Beichte vor Gott allein genüge zum Zweck der Sündenerlaßung [1]), weßhalb Abälard weitläufig die Congruenz einer vor Menschen und namentlich Priestern abgelegten Beicht nachzuweisen sucht [2]); allein der Ungrund eines solchen Verdachtes erhellt aus ihren sämmtlichen Pönitentialien und Euchologien, wie auch aus den Schriften ihrer Theologen [3]). Uebrigens wurde auch bey den afrikanischen Jakobiten durch ihren Patriarchen Johannes 1189 zu Alexandrien der Versuch gemacht, das Bekenntniß vor dem Priester abzuschaffen und ein Bekenntniß vor Gott allein an dessen Stelle zu setzen, doch wollte es nicht gelingen, der Neuerung Ausbreitung und Bestand zu verschaffen [4]). Zu

---

CXXXIII. *Cumean.* (Abb.) mensur. Poenit. c. XIV. *Bonav.* Sacram. virt. VI, 27.

1) S. *Gratian.* de Poenit. dist. I. c. XC.

2) Sunt, qui soli deo confitendum arbitrantur, quod nonnulli Graecis imponunt. Sed quid apud deum confessio valeat, qui omnia novit, aut quam indulgentiam lingua nobis impetret, non video .... Multis de causis fideles invicem peccata confitentur juxta illud apostoli (*Jacob.* V, 16.), quod praemissum est, tum videlicet, ut orationibus eorum magis adjuvemur, quibus confitemur, tum etiam, quia in humilitate confessionis magna pars agitur satisfactionis, et in relaxatione poenitentiae majorem assequimur indulgentiam ..... Denique sacerdotes, quibus animae confitentium sunt commissae, satisfactiones poenitentiae illis habent injungere, ut qui male arbitrio suo et superbe usi sunt deum contemnendo, alienae potestatis arbitrio corrigantur .... Nec ejus nequitia hoc loco praetereunda est, qua nos ad peccatum impellit, et a confessione retrahit ..... Sed qui plagae quaerit medicamentum, quantumcunque ipsa sordeat, quantumcunque oleat, medico revelanda est, ut competens adhibeatur curatio. Medici vero locum sacerdos tenet, a quo, ut diximus, instituenda est satisfactio. Ethica c. XXIV.

3) S. Klee die Beichte. S. 190.

4) *Asseman.* B. O. II, 367. *Renaudot.* Perpetuité de la foi. T. V. p. 218

der lächerlichen Art, in welcher nach der von genanntem Johannes vorgeschlagenen und von mehren ausgeübten Praxis die Sünden getilgt werden sollten, nämlich durch stilles Bekenntniß der Einzelnen während der Räucherung beym Gottesdienst, läßt sich aus der ältern Zeit in Hinsicht auf Bequemlichkeit das Verfahren der Audianer vergleichen, welche meinten, der Sünden dadurch ledig zu werden, daß sie, nachdem sie einerseits die kanonischen und andererseits die apokryphischen Schriften aufgestellt, nun mitten durch dieselbe gingen und dabey ihre Sünden bekannten (*Theod.* H. F. IV, 10.). Es war aber weniger aus einem Motiv der das Leichtere und Angenehmere suchenden Sinnlichkeit, denn aus einem positiven Haße gegen die Hierarchie, daß die Katharer[1]) und Begharden[2]) das Bekenntniß vor dem Priester für unnöthig erklärten. Dasselbe gilt von den Waldensern[3]), obgleich Bossuet von ihnen nachzuweisen gesucht hat, daß sie erst 1536 nach ihrer Combination mit dem Calvinismus die Beichte verworfen haben[4]). Ganz sicher ging auch bey Wikliffe hauptsächlich aus der antihierarchischen Gesinnung dessen Behauptung hervor, daß für den im Zustande gehöriger Zerknirschung befindlichen Menschen jedes äußerliche Bekenntniß rein überflüßig und unnütz sey (Prop. VII.), wohingegen es bey Peter von Osma reine Paradoxenjägerey war, wenn er jene durch das vierte lateranensische Concil antiquirte kühne Schulmeinung, als genüge die Contrition ohne Beziehung auf die kirchliche Schlüsselgewalt (sine ordine ad claves), wieder hervorzog, und behauptete, das Bekenntniß der einzelnen Sünden sey nicht göttlichen, sondern blos kirchlichen Ursprungs und Rechtes (*Argentré* II, 298.).

---

1) *Trithem.* Chron. Hirsaug. ann. 1163.

2) *Joh. de Ochsenstein.* Epp. Argent. ap. *Mosheim.* de Beghard. p. 257.

3) *Argentré* coll. jud. T. I. p. 57. 92.

4) Histoire des variations. Uebrigens ist das Sündenbekenntniß schon in dem 1532 redigirten Waldensischen Bekenntniß verworfen. S. dieses Bekenntniß bey Dieterici Geschichte der Waldenser.

Die heftigste Opposition erfuhr die Lehre vom sakramentlichen Sündenbekenntniß von Seiten der Reformatoren. Zwar erklärte sich die augsburgische Confession für die Beybehaltung der Privatabsolution [1]), so wie für deren sakramentliche Würde [2]), und rechnet Melanchthon deren Abschaffung, die an mehren Orten bereits Statt gefunden, für einen Fehler, der wieder gut gemacht werden könne und müße [3]); aber ein specielles Sündenbekenntniß erklärten sie für unnöthig, weil es unmöglich sey [4]), indeß die schmalkaldischen Artikel kurzweg die Freyheit des Menschen als Grund anrufen, und Alles dem eigenen Belieben eines Jeden anheimgeben [5]). Uebrigens stand auch die sakramentliche Würde der Buße und Absolution nicht einmal recht fest, wie denn Luther dieselbe gradezu in Abrede stellt [6]). Bey den Reformirten, welche kurzweg und entschieden die sakramentliche Würde der Buße und Absolution verwarfen, konnte man um so weniger eine Anerkennung des Bekenntnißes erwarten; Calvin will eine Nützlichkeit, keineswegs aber eine Nothwendigkeit desselben zugestehen (**Inst. III, 4. n. 7. sq.**), eben so die refor-

---

1) **De confessione docent, quod absolutio privata in ecclesiis retinenda sit, quanquam in confessione non sit necessaria omnium delictorum enumeratio. Est enim impossibilis juxta Psalmum (XIX, 13.): delicta quis intelligit. P. I. art. XI.**

2) ***Melancht.*** **Apol. conf. Aug. art. IV. In ecclesiis nostris plurimi saepe in anno utuntur sacramentis absolutione et coena domini. Art. V. Absolutio proprie dici potest sacramentum poenitentiae, ut etiam scholastici theologi eruditiores loquuntur. Art. VII. Vere ergo igitur sunt sacramenta, baptisma, coena domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae.** ***Luther.*** **capt. Babyl. T. II. fol. 274. 291. Jen.**

3) **L. I. Epl. LXXXII. ad Eccl., quae est Francofurti.**

4) ***Conf. Aug.*** **P. I. art. XI.** ***Apol.*** **art. VI. Cfr.** ***Luther.*** **Epl. DIX. ed.** ***de Wette.*** **Capt. Babyl. T. II. fol. 292. Jen.**

5) **Enumeratio autem peccatorum debet esse unicuique libera, quid enumerare aut non enumerare velit. P. III. art. VIII. n. 24.**

6) **Capt. Babyl. T. II. fol. 301. Jen. De inst. eccl. minist. ibd. fol. 382.**

mirten Bekenntniße[1]). Ein Gleiches behauptet Bucer. (Reg. Christ. I, 9.)

Gegenstand des sakramentlichen Bekenntnißes waren nach der allgemeinen kirchlichen Ueberzeugung alle und jede nach der Taufe begangene Sünden, mochten dieselben auf was immer für eine Weise, ob in äußeren Werken[2]), oder aber auch nur rein geistig und innerlich in bloßen Gedanken und Vorsätzen[3]) begangen worden seyn. Als nothwendig und unerläßlich galt das Bekenntniß der sogenannten Todsünden[4]), als bloß nützlich hingegen und heilsam das Bekenntniß der läßlichen[5]), deren Sühnung man auch auf anderem Wege, durch gute Werke[6]), Verzeihung der zugefügten Unbilden[7]), Gebet[8]), namentlich das Gebet des Herrn[9]) suchen mochte. So erklären auch die Mittelalterlichen das Bekenntniß der läßlichen Sünde für rein facultativ, und erkennen an, daß selbe anderweitig, namentlich durch Gebet[10]) so wie durch demüthige Selbstanklagung vor dem Nächsten, durch Laienbekenntniß[11]), so wie durch andere Werke der Selbstabtödtung

---

1) *Conf. Helv.* (III.) c. X. *Declar. Thorun.* art. de poenit.

2) *Iren.* I, 6. n. 3. 13. n. 3. *Tert.* Poen. c. X. *Lact.* Instit. div. IV, 17. *Bas.* in Ps. XXXII. n. 3. *Pacian.* paraen. ad poenit. *Hier.* in Eccl. X, 10. etc.

3) *Iren.* I, 3. n. 6. *Tert.* Poen. c. III. *Cypr.* laps. 382. (*Bal.*) *Orig.* in Lev. Hom. III. n. 4. In Luc. Hom. XVII.

4) *Pacian.* Par. ad Poenit. n. IV. V. *Greg. Nyss.* Epl. can. c. II. sq. etc.

5) *Cypr.* laps. p. 382. (*Bal.*) Epl. LII. p. 130. etc.

6) *Caes.* (Arel.) Hom. II. III.

7) *Aug.* adv. Faust. XIX, 28.

8) *Greg. Nyss.* Epl. can. ad Letoj. c. VI. *Cassian.* coll. XXVIII, 15.

9) *Aug.* fid. et opp. c. XXVI. Enchir. c. LXXI. LXXVIII. Symb. n. 14. *Cassian.* coll. X, 8.

10) *Julian. Pom.* vit. contempl. II, 7. *Isid. Hispal.* exhort. ad Poenit. *Aleuin.* div. offic. c. XIII.

11) *Beda.* in Jacob. V. *Jon.* (Aurel.) inst. laic. I, 16. *Hildeb.* in Rogat. Serm. I. IV.

gesühnt werden könne. Als ein Haupterforderniß des Bekenntnißes galt allzeit die Totalität, zwar nicht die materielle, nämlich die Aufzählung aller begangenen Sünden, aber die formelle, nämlich die Angabe aller schweren Sünden und Sündenumstände, deren der Mensch nach einer gebührenden Gewissenserforschung sich bewußt geworden ist. Daß nur ein solches Sündenbekenntniß als ein eigentliches und wahres betrachtet werden kann, daß ein Bekenntniß der erkannten Sünden keine Unmöglichkeit sey, darüber waltet bey den Kirchlichen kein Zweifel. Die von den Reformatoren bey den Ihrigen verbreitete Vorstellung, als sey die Beichte eine Geistesquälerey und Carnificin, erklärte das Concil von Trient für eine ganz unrichtige (**Sess. XIV. cap. V.**).

Als die letzte Bedingung der Lossprechung galt die Genugthuung, Uebung der Buße und Abtödtung, Vollbringung guter Werke aller Art zur Züchtigung für die Vergangenheit und zum Beweise der wirklich gegründeten beßern Gegenwart und zur Prophylaxis wegen der Zukunft. Die Nothwendigkeit der Genugthuung erkennen sämmtliche Alten, Tertullian[1]), Cyprian[2]), Lactantius (**Inst. IV, 17.**), Basilius[3]), Ambrosius (**Poenit. II, 2.**), Augustin[4]). So ist auch die Institution der öffentlichen Bußdisciplin in der alten Kirche eine großartige Aussprache ihres Glaubens an die Statthaftigkeit und Nothwendigkeit der Genugthuung. So erhellt auch die ganz gleiche Ueberzeugung der Spätern und Mittel-

---

1) **Quam ineptum, quam iniquum, poenitentiam non adimplere, et veniam delictorum sustinere? Hoc est, pretium non exhibere, ad mercem manum emittere; hoc enim pretio dominus veniam addicere instituit, hac poenitentiae compensatione redimendam proponit (dominus) impunitatem. De Poenit. c. VI. cfr. c. X. XI.** auch **de Baptism. XX.**, wo er sagt: **Simul et de pristinis satisfacimus conflictatione carnis et spiritus et subsecuturis tentationibus munimenta praestruimus.**

2) **De laps. p. 383. (*Bal.*) Epl. VII. LII.**

3) **In illud: attende tibi ipsi. n. 4.**

4) **Serm. CCCLI. de Poenit. n. 12. De cont. c. III.**

alterlichen so wie aus all ihren Schriften, so besonders aus den bey ihnen gangbaren Pönitentialbüchern. Deßgleichen kann der Glaube der Griechen, Armenier, Nestorianer, Jakobiten im Angesicht ihrer Euchologien und Pönitentalien nicht im mindesten zweifelhaft erscheinen. Als die vorzüglichsten Genugthuungsmittel und -Weisen galten das Gebet [1]), Fasten [2]), Almosen [3]). Wie bey den Alten so auch die Mittelalterlichen [4]), welche dem Begriff der Buße und dem Geiste der Kirche gemäß auch dieses einzuschärfen nicht versäumen, daß ohne wahre und totale, d. h. auf alle Sünden sich erstreckende Reue wie ohne treue Haltung der Gebote alle Satisfactionswerke eitel nichts sind [5]). Bey den Reformatoren konnte gemäß ihrem Standpuncte von einer im Namen der Kirche aufzulegenden und von den Menschen zu leistenden Genugthuung keine Rede seyn [6]). Vor allen hat Luther oft und stark hiergegen geeifert. Um die alte Tradition auch in diesem Stücke zu schützen, erklärte die Kirche auf dem Concil von Trient, wie mittels guter Werke sowohl der Nächstenliebe als der Selbstabtödtung für die zeitlichen Strafen der Sünde Gott durch Christi Verdienste genuggethan werden könne [7]). Zugleich wurde den Priestern wiederum eingeschärft, in diesem wichtigen Geschäfte mit aller Umsicht zu verfahren, und nach der Beschaffenheit der Sünden jene Buße aufzulegen,

---

1) *Cypr.* Epl. VII. IX. *Chrys.* in Act. Hom. XXVI. n. 4.

2) *Tert.* Jej. c. III. *Cypr.* Epl. VII. *Aug.* Serm. CCCLI. de Poenit. n. 12.

3) *Cypr.* de Eleem. *Lact.* inst. div. VI, 25. *Aug.* cont. Crescon. II, 12. Enchirid. c. LXX. *Salvian.* de avar. I, 8 sq.

4) S. *Pet. Lomb.* Sent. IV. dist. XV.

5) *Pet. Lomb.* Ergo dicenda est illa peccati satisfactio, quam quis agit pro uno peccato, dum perdurat in altero? Quia nihil prodest jejunare, et orare, et alia bona agere, nisi mens revocetur a peccato. Sent. IV. dist. XV.

6) *Calvin.* Inst. III, 4. n. 45 sq.

7) Sess. XIV. de poenit. can. XIII.

welche ihnen als geeignetste Strafe für die Vergangenheit und das beßte Präservativ für die Zukunft erscheint[1]).

Nun ist noch ein Gegenstand der Betrachtung zu unterwerfen, der vielfach mißverstanden und mißdeutet worden ist, und an dessen Mißverständniß sich das traurige Ereigniß der Glaubens- und Kirchenspaltung im sechzehnten Jahrhundert anlehnt, inwiefern sie hiervon Veranlaßung nahm öffentlich und förmlich sich zu constituiren, ich meine den Ablaß[2]), der zunächst als eine mildere Behandlung des Sünders und Erlaß der strengern kirchlichen Strafen zu faßen ist. Ein Hauptmuster und Beyspiel der Milde und Nachsicht fand man in der schnellen Wiederaufnahme des incestuosen Corinthers (**II Cor. II.**) in die Kirchengemeinschaft, und wenn Tertullian von seiner montanistischen Dogmatik hierzu gezwungen behauptete, daß in besagter Stelle von keinem Incestuosen und somit auch von keinem einem solchem gewährten Nachlaß die Rede sey (**Pudic. XIII.**), so sind die übrigen Kirchenschriftsteller und Lehrer entschieden der entgegengesetzten Meinung (S. *Corn. a Lapid.* h. l.). Ein anderes Beyspiel der Indulgenz bewahrten die Alten in der Geschichte des von Johannes so mild behandelten und so wiedergewonnenen Jünglings (**Clem. Alex. ap. *Eus* III, 23.**). Wenn die Kirche in Beziehung auf schwerere Vergehen, namentlich Unzucht, Mord und Apostasie in den ersten Zeiten eine damals dringend gefoderte und heilsame Strenge geübt, so erlaubten und foderten die nachfolgenden Zeiten bey veränderten Umständen ein anderes Verfahren gegen die in solche Sünden Verfallenen; und konnte dieses, daß einige Wenige, nicht wissend,

---

1) **Sess. XIV. de Poenit. cap. VIII. cfr. Sess. VI. c. XIV. Itemque docendum est, satisfactionem per jejunia, eleemosynas, orationes et alia pia spiritualis vitae exercitia, non quidem pro poena aeterna, quae vel sacramento, vel sacramenti voto una cum culpa remittitur, sed pro poena temporali etc.**

2) ***Lupus.*** **diss. de indulgent.** ***Schellstraten.*** **diss. de indulg. (in Act. Orient. Eccl. cont. Lutheranos. (P. II. p. 739 sq.)** ***Amort.*** **hist. Indulgentiarum.** ***Juenin.*** **Sacram. diss. XIII.**

wessen Geistes Kinder sie sind, hieran ein Aergerniß nahmen, für sie kein hinreichender Grund seyn, ihre zum Heil der Sünder gegebenen Prärogative ungebraucht zu laßen, sondern sie hatte vielmehr dieselben gegen diejenigen, welche in ihrem Rigorismus anders dogmatisirten, in allweg aufrecht zu erhalten. So übte sie unter Pabst Zephyrin das Recht der Indulgenz zuerst in Beziehung auf solche, welche sich der Möchie schuldig gemacht hatten, und bekannt ist, wie die montanistische Spaltung und Häresie hiervon ihren Anfang und Ursprung genommen hat. Später ließ man auch den vom Glauben Abgefallenen Indulgenz angedeihen[1]), wovon Novatus und seine Parthey den Vorwand zu einem Schisma entlehnte; grade wie später die Donatisten, welche die gegen die Traditoren geübte Nachsicht als Grund ihrer Losreißung von der Kirche vorschützten. Außer der eben angegebenen Art der Indulgenz, da nämlich solche, welche früher nur am Ende des Lebens der Kirchengemeinschaft wieder theilhaftig wurden und die Eucharistie als Viatikum erhielten, nun in ihren gesunden Tagen wieder förmlich rehabilitirt wurden, erblicken wir später noch eine andere. Es ist nämlich bekannt, daß das kirchliche Bußwesen seit der novatianischen Periode in eine strenge systematische Ordnung gebracht, die Bußzeit in mehre Perioden und Stufen abgetheilt wurde[2]). Dieser Stufen, durch welche der Sünder allmählig seine verlorne Stellung in der christliche Gemeinschaft wieder erlangen sollte, waren Vier, die schon Gregor der Wunderthäter (epl. can. c. ult.) aufzählt; nämlich der Grad der Weinenden[3]),

---

1) So beschloß es Cornelius in einer römischen Synode. Diesem Decret gemäß erhielt auch der gefallene Serapion in Alexandrien die Kommunion vor seinem Ende. (*Dion.* ap. *Eus.* VI, 44.)

2) *Bona* R. lit. I, 17. §. 3. (*Sala* h. l.) *Albaspin.* observ. II, 22. *Morin.* Poenit. IV, 1. n. 3.

3) Πρόσκλαυσις. *Greg. Nyss.* Epl. can. ad Letoj. c. IV. V. *Balsam.* in *C. Ancyr.* c. XXI.

Hörenden[1]), Knieenden[2]), Mitstehenden[3]). Wie die Bischöfe die Dauer der Buße in den einzelnen Stufen zu bestimmen hatten, so konnten sie auch den einen oder andern Grad erlaßen[4]), wobey vor Allem das vor dem Falle geführte Leben, ferner der besondere Ernst und Eifer, mit welchem der Pönitent den Werken der Buße oblag, die Intensität seiner Reue und Zerknirschung, dann auch der besondere Zuschnitt der Zeitverhältniße in Betracht kam. Bemerkenswerth ist, wie schon sehr früh auf Vermittelung der Märtyrer, als welche im höchsten Ansehen standen[5]), dem Sünder überhaupt die Wiederaufnahme in die Gemeinde verstattet, oder der übrigende Theil der Buße erlassen wurde, wozu sich in den Märtyreracten[6]), bey Tertullian[7]), Cyprian[8]), Dionys von Alexandrien (ap. *Eus.* H. E. VI, 42.), Petrus von Alexandrien (Epl. can. c. V.) und in den Canonen des Concils von Ancyra die Belege finden (c. II. V.). Doch hörte dieser Gebrauch nach dem vierten Jahrhundert auf,

---

1) Ἀκρόασις. *C. Ancyr.* c. IV. VI. IX. *C. Nic.* c. XI. XII. *Greg. Thaumat.* can. XI. *Bas.* Epl. CXCIX. ad Amphil. (can. II.) c. XXII.

2) Ὑπόπτωσις. *C. Ancyr.* c. IV—XI. XVI. XXIII. *C. Nic.* c. XI. XII. *Greg. Thaum.* can. XI.

3) Σύστασις. *C. Nic.* c. XIII. *Greg. Thaum.* c. IX. *C. Ancyr.* c. IV. *Bas.* Epl. CCVII. (can. III.) c. XXXIV. LXI.

4) *C. Ancyr.* Τοὺς δὲ ἐπισκόπους ἐξουσίαν ἔχειν τὸν τρόπον τῆς ἐπιστροφῆς δοκιμάσαντας φιλανθρωπεύεσθαι ἢ πλείονα προστιθέναι χρόνον· πρὸ πάντων δὲ καὶ ὁ προάγων βίος καὶ ὁ μετὰ ταῦτα ἐξεταζέσθω καὶ οὕτως ἡ φιλανθρωπία ἐπιμετρείσθω. can. V. cfr. c. XVI. *C. Neocaes.* c. III. *C. Nic.* c. XII. *C. Carthag. III.* c. XXXI. *Greg. Nyss.* ad Letoj. c. IV.

5) Sie hießen benedicti. *Tert.* ad Martyr. c. I. II. III. V. der höchste Titel in jener Zeit.

6) Epl. Eccl. Vienn. et Lugdun. n. XVIII. cfr. Acta Dativi, Saturnini, Felicis, Apuleji.

7) Ad Martyr. c. I. Cfr. de Pudic. XX., wo er sich gegen diesen Gebrauch erklärt.

8) Epl. IX. X. XI. XII. XIII.

weil eine Menge Mißbräuche daraus hervorgegangen war[1]), und hauptsächlich weil die Märtyrer selbst aufhörten. Nach dem siebenten Jahrhundert begegnen wir wiederum einer andern Form der Indulgenz, nämlich in den Commutationen der ordentlichen kanonischen Bußen in andere gute Werke, entweder der Nächstenliebe[2]), oder der Selbstabtödtung[3]), oder der Frömmigkeit im Allgemeinen. Aus der englischen und irischen Kirche, wo dergleichen Redemptionen der kanonischen Buße zuerst vorkamen (und bald eine Menge Mißbräuche mit sich führten[4]), verbreiteten sich dieselben, und zwar im neunten Jahrhundert in der deutschen, fränkischen[5]) und italienischen Kirche. So fanden auch bey Gelegenheit von Kirchendedicationen zu Gunsten derjenigen, welche dieselben durch ihre Gegenwart zu verherrlichen kamen, Nachläße der kanonischen Strafen Statt[6]), um ihnen für die Frömmigkeit, mit welcher sie den Mühseligkeiten der Reise

---

1) Cfr. *C. Elvir.* c. XV. *C. Arel.* c. XIV.

2) S. Canones edit. sub. Edgar. Rege. in *Wilkins.* CC. Angl. T. I. p. 236.

3) *C. Hibern.* (682.) Areum anni tridui dies et noctes sine sede et somno nisi paulisper vel CV. Psalmi cum 8. canticis stando et orando, in omni hora XII. quoque flexiones genuum etc. Eben so in cod. can. Eccl. Hibern. (ap. *Mansi.* T. XII.)

4) S. *C. Cloveshov.* (747.), welches gegen diese Mißbräuche eifert.

5) *Rhegino.* (Abb. Prum.) Quomodo possum poenitentiam septem annorum poenitere? Ex dictis sancti Bonifacii episcopi (Papae) 446. triduana una pro triginta diebus et cantatio psalmorum centum viginti. Pro uno die tribus vicibus: Beati immaculati, et sex miserere mei deus et septuaginta vices prosternat se in terram, et per singulos Pater noster dicat . . . . cantatio unius missae potest redimere duodecim dies. Decem missae quatuor menses . . . . qui Psalmos nescit et jejunare non potest, quantum quotidie sumit, penset, et medietatem tribuat in elcemosyna. Discipl. Eccl. II, 446.

6) *Hildebert.* dedic. Eccl. S. Nicol. Serm. VI. *Pontius.* (Arel. AE.) indulgent. in dedicat. Eccl. (in *d'Achery* Spicil. T. III. ed. *de la Barre* p. 383.) Aehnliche Beispiele ibd. T. III. p. 405. Vgl. auch *Martene* A. E. Rit. II, 13. n. 17.

zur Ehre Gottes sich unterzogen, zu vergelten, und um ihnen die mütterliche Barmherzigkeit der Kirche, welche im Gotteshause, als dem Ort der Sakramente, täglich die Sünden tilgt, in besonderer Weise zu bezeigen. Doch fand sich auch hier bald Mißbrauch, und das vierte lateranensische Concil sah sich veranlaßt, diese Indulgenzen gebührend zu beschränken; so zum Beyspiel, daß die Indulgenzen bey der eigentlichen Dedication nicht über ein Jahr, und bey dem Jahresgedächtniß nicht über vierzig Tage sich erstrecken sollten (can. LXII.). Ueberhaupt suchte dieses Concil allen damals mit dem Indulgenzengebrauch hin und wieder vorkommenden Uebelständen ernstlich zu steuern, und höchst bemerkenswerth ist, wie hier schon gegen unterschobene Ablaßdokumente, womit Betrüger einer berückten Frömmigkeit Geld abpreßten, gewarnt wird (Ibd. c. LXII.), wie denn auch andere Particular-Synoden[1]) es an ähnlichen Warnungen nicht fehlen laßen[2]). Der erste sogenannte vollkommene Ablaß war von Urban II. in dem Concil von Clermont (c. II.) allen Kreuzfahrern bewilligt.

Die Lehre vom Ablaß verdankt ihre wissenschaftliche Faßung besonders den Scholastikern. Ihr Hauptfundament war der Begriff der Kirche als eines geistigen Organismus, worin keine Isolation Statt findet, sondern die geistigen Güter und Segnungen der Einzelnen der Gesammtheit zu Gute kommen, und die Idee eines in der Kirche aus Christi Verdienst und den aus diesem hervorgewachsenen Verdiensten der Frommen und Heilgen bestehenden Schatzes (thesaurus meritorum)[3]). In Beziehung auf die Verstorbenen, von denen

---

1) *C. Exon.* (1287.) c. XLVII. *C. Colon.* (1300.) c. XII.

2) Alle Indulgenzen von der Schuld sind dadurch von vorne herein als falsch zu erkennen nach *Bened. XIV.* Syn. dioec. l. XIII. c. XVIII. n. 7.

3) *Alex. Alens.* P. IV. qu. XXIII. memb. I. art. I. *Albert. M.* Sent. IV. dist. XX. art. XVII. XVIII. *Thom.* P. III. qu. XXV. art. I. Sent. IV. dist. XX. qu. I. art. III. *Bonav.* Sent. IV. dist. XX. P. II. art. I. qu. II. *Clem. VI.* extrav. comm. de Poenit.

schon in der ältern Zeit wie axiomatisch galt, daß sie der Gerichtsbarkeit der Kirche auf Erden entrückt sind[1]), nahmen sämmtliche Scholastiker an, daß ihnen die Indulgenzen nicht in Weise richterlicher Begnadigung, sondern nur der Fürbitte, nicht auctoritativ, sondern impetrativ, wie man sich ausdrückte, zu Gute kommen können[2]). Unter den spätern Theologen, welche die Lehre von den Indulgenzen behandelt haben, ist besonders Gerson namhaft zu machen, welcher bey all dem, daß er über die Art und Weise die Indulgenzen zu ertheilen, manches zu erinnern hat[3]), und die Aechtheit mancher Indulgenz in Zweifel zieht, nichts desto weniger die Macht dieselben zu ertheilen an und für sich, und deren Ersprießlichkeit für die Gläubigen im Allgemeinen anerkennt[4]).

---

c. II. Cfr. *Morin.* Poen. X, 21. *Thomass.* V. et N. Eccl. disc. P. II. l. XIII. c. XXIV.

1) *Leo.* Epl. LVIII. (*Ball.*) ad Theodor. Forojul. c. III. *Gelas.* in *Conc. Rom.* II. cum 55. Epp.

2) *Alex. Alens.* P. IV. qu. XXIV. memb. V. *Thom.* Supplem. P. III. qu. XXVII. art. I. Sent. IV. dist. XX. qu. I. art. V. *Bonavent.* Sent. IV. dist. XX. P. II. art. I. qu. V. *Richard.* Sent. IV. dist. XX. art. III. qu. III.

3) Solus papa Christus potest illam tot dierum et annorum mille millium indulgentiam concedere, qualis posita reperitur in diversis concessionibus summorum pontificum vel aliorum sub variis temporibus, locis et causis. Et forte talis enormitas concessionis ab aliquibus quaestuariis aut aliter male motis conficta est. Tract. de Indulg. consider. VIII. Indulgentiarum concessio per tot millia, nedum dierum, sed et annorum videtur difficulter solvabilis post remissionem aeternae poenae, et commutationem in temporalem. Constat enim, quod nec homo singularis in hac vita potest aut debet ad tot annos obligari poenitentiam agere, cum non victurus sit per millesimam partem tot annorum, et nemo ad impossibile obligatur. Constat praeterea, quod dum mundus finem habebit, cessabit purgatorium, et ex consequenti dies poenarum suarum. Ibd. considerat. X.

4) Indulgentiarum concessio non est parvi pendenda seu contemnenda, sed amplectenda devote in fide, spe et charitate domini nostri Jesu Christi, qui potestatem talium clavium dedit hominibus.

Daß die Partheyen, welche die Kirche in ihrer tiefsten Wurzel und Grundidee angriffen, und alle Auctorität und Jurisdiction perhorrescirten, sich gegen den Ablaß erhoben, und nicht bloß den Mißbrauch, der sich an die Sache hing, sondern die ganze Sache selbst als Mißbrauch verwarfen, war nach ihrem Standpunct und Endzweck zu natürlich und für sie eine wahre Nothwendigkeit. Zu nennen sind hier Albigenser[1]), Waldenser[2]), Wiklefiten[3]) und Hussiten[4]). An sie reihen sich die Reformatoren, namentlich Luther und Zwingli, welche damit ihren Kampf gegen die Kirche eröffneten. Ihrem Angriff auf die Idee der Indulgenz trat das Concil von Trient mit der allgemeinen, auf das nothwendige sich beschränkenden Erklärung entgegen (**Sess. XXV. decr. de indulg.**), daß die Abläße nützlich seyen, und wie deren Gebrauch in der Kirche allzeit bestanden, also auch für die Folgen beyzubehalten sey. Dabey erließ das Concil eine ernste Verwarnung gegen alle möglicherweise vorkommenden Mißbräuche.

Fortsetzung.
Letzte Oelung.

Welche schwer erkrankt waren und deren Tod zu befürchten stand, an diesen wurde von den ältesten Zeiten her Salbung mit Gebet zur Sündenerlaßung, wie auch zur Stärkung für den Leidens- und Todeskampf vorgenommen. Was die Benennung dieser h. Handlung betrifft, so ist die Behauptung Mabillons (**ann. O. B. 850. n. 12.**), daß der Ausdruck **extrema unctio** vor Ende des zwölften Jahrhunderts nicht vorkomme, durch das später ans Licht gekommene

---

Constat enim, quod fructuosior est et acceptabilior deo et hominibus operatio talibus innitens indulgentiis, quam altera hujusmodi non innitens et hoc verum est caeteris paribus etc. Consid. XII.

1) *Lucas Tudens.* adv. Albig. I, 8.

2) *Pillichdorf.* contr. Waldens. c. XXX.

3) S. Censur. Propos. Wiclef. in *C. Const.* (*Mansi.* XXVIII. p. 150.)

4) *Huss.* adv. indulgent. papales.

Rituale des Prudentius, welches diese Bezeichnung darbietet, aufs Haupt geschlagen[1]). Die anderweitigen Namen sind h. Oel[2]), Sakrament der Oelung[3]), Sakrament der Sterbenden[4]), und bey den Syrern heißt dasselbe Ordnung der Lampe. Das uralte Bestehen der letzten Oelung in der Kirche und deren Ueberzeugung von ihrem sakramentlichen Werthe erhellt exoterisch aus dem bey Irenäus (**I, 20.**) erwähnten Gebrauche der Herakleoniten und Markosier, ihre Sterbenden zu salben, worauf darum ein besonderes Gewicht zu legen ist, weil Irenäus hier die Nachäffung und Corruption der katholischen Sakramente, wie solche bey diesen Gnostikern zu beobachten war, darstellen wollte. Esoterisch aber findet sich dieser Bestand der h. Oelung und der Glaube an ihre Würde bey Origenes, welcher von der Buße und dem Bekenntniß vor dem Priester sprechend (**In Lev. Hom. II. n. 4.**) dabey der bey Jakobus vorgeschriebenen Oelung erwähnt, wie denn die Alten überhaupt Buße und Krankenölung nach der zwischen beyden bestehenden Affinität öfter in Parallele aufgeführt haben. Bestimmter als Origenes äußern sich aber Makarius von Jerusalem[5]), Chrysostomus (**sacerd. III, 6.**), Innocenz I. (**Epl. ad Decent. c. VIII.**), Victor, der antiocheniſche Presbyter (**in Marc. VI, 13.**), Cäsarius[6]). Hieran reihen sich die Zeugniße der Spätern, eines Gregor[7]), Beda (**in Matth. VI, 13. Jacob. V.**), Theodor von Can-

---

1) Cfr. *Suisken.* in *Boll.* Sept. IV. p. 272.

2) Εὐχέλαιον. *Goar.* Euchol. p. 417. Ἅγιον ἔλαιον. *Goar.* ibd. p. 408.

3) Sacramentum unctionis. *Abael.* epitom. c. XXX. *Nalgod.* vita Majoli. c. I. n. 11. (in *Boll.* T. II. Mai.)

4) Sacramentum exeuntium. *C. Exon.* 1287. *Bonav.* Breviloq. P. VI. c. XI.

5) Epl. ad Verthanem (Sohn Gregor des Erleuchters) fragm. in Ritual. Armen. praefat. p. 5.

6) Serm. CCLV. n. 3. (in Opp. *Aug.* append. T. V.) Serm. CCLXXIX. n. 3.

7) S. dessen Sacramentar. in Opp. T. III. p. 358. ed. Maur.

terbury (Sacramental.), Sonatius (stat. conc. c. XV.), Bonifacius von Mainz (statut. XXIX.), Egbert[1]), Alcuin (div. offic.), Regino von Prüm (eccl. disc. c. 387.), Amalarius (de offic. eccl. c. XII.), Peter von Clugny (l. IV. Epl. I.) und Anderer, so wie die Beschlüße mehrer Concilien[2]) über die Art und Weise der Ausspendung der h. Oelung; und die Menge von Beyspielen der Administration der h. Oelung, welche in der Geschichte der Kirche und ihrer Heiligen[3]) aufbewahrt sind. Dazu kömmt noch, daß die Griechen[4]), Armenier[5]), Nestorianer[6]), überhaupt die Orientalen[7]) in diesem Stücke mit den Lateinern übereinstimmen, so daß das Alterthum und die ursprüngliche Allgemeinheit des kirchlichen Glaubens in dieser Beziehung keinem Zweifel unterliegen kann.

Als Materie der h. Oelung galt die Salbung (materia proxima) mit Olivenöl (materia remota)[8]). Diese Salbung

---

1) Excerpt. c. XX. Poenit. II, 15.

2) *C. Nic.* (Arab. recens.) c. LXVIII. *C. Cabill.* (813.) c. XLVIII. *C. Wormat.* c. XXVII. *C. Meldens.* (ap. *Burchard.* IV, 75.) *C. Aquisgr.* (836.) c. VIII. *C. Mog.* (sub *Rabano*) c. XXVI. *Later. III.* c. XXII. Cfr. *Carol. M.* in einem Capitulare. (in *Martene* coll. ampl. T. VII. p. 16.)

3) Z. B. die Oelung des h. Eugen, Bischof zu Ardstrath (*Boll.* Aug. T. IV. p. 627.), des h. Eugendus (*Mabill.* act. SS. O. S. Ben. T. I. p. 559.), des h. Leobin (*Mabill.* cit. p. 119.).

4) *Metrophanes Critopul.* Εὐχέλαιον ἐστι τελετὴ μυστικὴ δι' ἐλαίου καὶ προσευχῶν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας ἱερουργημένη ὑπὲρ πιστῶν νοσούντων. Conf. eccl. orient. c. XIII. Cfr. *Manuel. Calecas.* Princip. fid. cath. c. VI. *Arcud.* de Sacr. l. V. *Suicer.* voc. εὐχέλαιον.

5) *Coriun.* vita Mesrob. edit. Venet. p. 25. *Joh. Ozn.* orat. Syn. Opp. p. 23. Can. XI. ibd. p. 63.

6) *Assem.* diss. de Syr. Nestor. (in B O. T. III. p. 276.)

7) S. *Renaudot.* Perpetuité de la foi. T. V. l. V. c. 1 sq.

8) Wenn bei *Inn.* Epl. ad Decent. c. VIII. der Ausdruck oleum chrismatis vorkömmt, so ist mit mehren Scholastikern nicht sogleich der Schluß zu ziehen, daß früherhin mit Balsam gemischtes Oel gebraucht

fand in frühern Zeiten nur an einem Haupttheile, nämlich der Bruſt[1]), ſpäterhin an mehren, beſonders den von der Krankheit heimgeſuchten Theilen[2]) Statt. Doch pflegte man die ſchon anderweitig geſalbten Stellen nicht wieder zu ſalben, z. B. die Stirne bey Gefirmten, und die Handteller bey den Prieſtern[3]). Uebrigens herrſchten in dieſer Beziehung in den verſchiedenen Kirchen verſchiedene Obſervanzen, wie Albert der Große ſchon bemerkt (**Sent. IV. dist. XXIII. art. XVI.**). Nach kirchlicher Vorſchrift mußte das Oel durch eine beſondere Weihe, und zwar des Biſchofs[4]), zu dem heiligen Gebrauche präparirt werden, worin die griechiſche Kirche mit der lateiniſchen übereinſtimmt, nur daß ſie den Prieſtern die Weihe des Oeles überläßt[5]), wie denn auch ein Gleiches von den Armeniern zu ſagen[6]). Die Bedeutung des Elementes der Oelung und deſſen Congruenz hat vor Allen ſchön Thomas exponirt[7]).

In Abſicht der Form des Sakraments iſt ebenfalls eine Verſchiedenheit der äußern Wortfaßung bey der innerlichen Uebereinſtimmung in dem Weſentlichen des Sinnes und Inhaltes in den verſchiedenen Kirchen und Zeiten zu bemerken[8]); bald erſcheint ſie mehr deprecativ, bald mehr indikativ[9]) gehalten.

---

worden, da χρίσμα bey den Alten öfter für das bloße ἔλαιον gebraucht wird. *Juenin.* Sacram. diss. VII. qu. III. c. I.

1) *Mabillon.* Praef. ad Saecul. Bened. I. n. 97.

2) *Menard.* in Sacram. Greg. T. III. Opp. Greg. p. 540. 541.

3) *Durant.* Ration. div. offic. I, 8.

4) *C. Carth. II.* c. XIII. *C. Tolet. I.* c. XX. *Innoc.* Epl. ad Decent. c. VIII. *Beda* in Luc. IX. *Eugen. IV.* decret. ad Armen. in C. Florent.

5) *Arcud.* Sacram. V, 2. *Leo Allat.* cons. Eccl. Or. et Occid. III, 16. *Goar.* Euchol. p. 413 sq.

6) *Joh. Ozn.* can. XI. *Joh. XXII.* Epl. ad Ossin. Armen.

7) Supplem. qu. XXIX. art. IV.

8) *Gregor.* Sacram. Opp. T. III. p. 235. *Goar.* Euchol. gr. p. 427 sq. *Martene* A. E. R. I, 7. art. III. n. 9. *Morin.* Poenit. VIII, 16.

9) Cfr. *Albert. M.*, der auch bezeugt, viele deutſche Ritualien ge-

Nach der kirchlichen Lehre hat die Ausspendung der Oelung durch den Bischof [1]) oder Priester [2]) zu geschehen. Daß im Orient mehre Priester die h. Handlung zusammen verrichten [3]), hat nur eine Erhöhung der Feyerlichkeit zum Zwecke, wie auch im Occident bisweilen aus gleicher Absicht ein Gleiches vorkam [4]).

Den hin und wieder durch Laien an Kranken vorgenommenen Salbungen sind nie sakramentliche Bedeutung und Wirksamkeit zugelegt worden, sondern sie galten nur, was sie auch waren, für mit frommem Vertrauen angewandte Medikamente, wodurch nicht Sündentilgung, sondern Beseitigung oder Erleichterung der Krankheit erzielt werden sollte, wie denn schon die älteste Geschichte solche wunderbare Linderungen und förmliche Heilungen durch vertrauensvolle Anwendung des gesegneten Oeles in Menge berichtet [5]).

Als das Subject, welchem die Oelung zu ertheilen, konnte man nach den Worten des h. Jakobus füglich nur den gefährlich Darniederliegenden betrachten [6]), wie auch schon in der Bezeichnung der letzten Oelung, als Sakrament der Hinübergehenden, ausgesprochen liegt. Die Griechen salben aber außerdem die geistig Kranken, nämlich die Sünder,

---

sehen zu haben mit indikativer Form, und daß diese Art die Gregorianische genannt wurde. (Sent. IV. dist. XIII. art· IV.)

1) *Innoc.* Epl. ad Decent. Eugub. c. VIII. Eben so später *Chrodegang.* Reg. canon. c. LXXI. Eine Menge Beyspiele bey *Martene* A. E. R. I, 7. art. III.

2) *Orig.* in Lev. Hom. II. n. *4.* *Chrys.* Sacerd. III, 6. *Innoc.* Epl. ad Decent. c. VIII.

3) Der Gebrauch verlangt ihrer sieben *Leo Allat.* cons. perp. Eccl. Or. et Occid. III, 16. n. 15. *Arcud.* Sacram. V, 6. *Goar.* Euch. p. 408 sq. 428 sq. oder doch nicht weniger als drey *Arcud.* Sacram. V, 6.

4) *Martene* A. E. R. I, 7. art. III. n. 3.

5) *Tert.* Scorp. c. I. *Hier.* vit. Hilarion. *Histor. Lausiac.* c. XIII. XX. XLIII. *Sulpit. Lev.* Hist. S. Mart. Turon. c. XV. etc.

6) *Eugen. IV.* decret. ad Armen. *Bened.* Syn. dioec. VIII, 5. n. 5.

nachdem sie ihre Vergehen bekannt haben[1]), und Alle, welche am Grünendonnerstag bey der Weihe des h. Oeles zugegen sind, was aber, wie Goar behauptet (**Euch. Not. p. 432.**), gar nicht als Sakrament, sondern nur als Ceremonie und Sakramentale zu betrachten, wie auch Benedikt **XIV.** (**Syn. dioec. VIII, 5. n. 4. sq.**) gegen Juenin und Sainteboeuf weitläufig entwickelt. Weil der Hauptzweck des Sakraments Tilgung der Sündenüberreste und der läßlichen Sünden ist, so war allgemein angenommen, daß dasselbe Unmündigen nicht ertheilt werden solle, indeß man in der Angabe des Alters der zu Salbenden nicht überall Uebereinstimmung gewahrt[2]).

Als primäre Absicht und Wirkung des Oelungssakraments wird nach *Jac.* **V, 14.** die Nachlaßung der Sünden[3]) betrachtet. Wie die Scholastiker behaupten, werden, da die Todsünden durch die vorhergegangene Absolution getilgt sind, durch die Oelung hauptsächlich und direct nur die läßlichen Sünden erlaßen[4]), die Todsünden aber nur indirect, und wie sie sich ausdrücken, **per accidens**, in dem Falle nämlich, daß einer das Absolutionssakrament und die Kommunion nicht mehr empfangen konnte, oder nachdem er sie empfangen, wieder in Sünden gefallen, deren er aber im Augenblicke sich nicht erinnert. Als secundäre und hypothetische Absicht und Wirkung wird die Behebung oder Erleichterung der Krankheit angesehen[5]), wie dieses auch in den Ritualien

---

1) *Innoc. IV.* **Epl. ad Otton.** *Leo Allat.* **Eccl. Or. et Occid. perp. cons. III, 16. n. 3.** *Arcud.* **Sacr. V, 4.**

2) Vierzehn Jahre sind festgesetzt bey *Odo* (**Paris.**) **statut. syn. 1197. c. VIII. n. 2.** *Richard.* (**Epp. Sarum.**) **c. LXVII.** Achtzehn Jahre bey ***Durant.*** **Ration. I, 8. n. 25. cfr.** *Martene* **A. E. Rit. I, 7. art. I. n. 4.**

3) *Chrys.* **Sacerd. III, 6.** *Caesar.* **supr. cit.**

4) *Thom.* **Supplem. P. III. qu. XXX. art. I. Sent. IV. dist. XXIII. qu. I. art. II. Gent. IV, 73.** *Bonav.* **Sent. IV. dist. XXIII. art. I. qu. I.** *Richard.* **Sent. IV. dist. XXIII. qu. V.**

5) **Cfr.** *Vict. Antioch.* **in Marc. VI. Cfr. auch** *Cyr. Alex.* **de ador. in spir. et verit. l. VI.**

und besonders stark in dem Griechischen ausgedrückt ist[1]). Eine Unwiederholbarkeit der Oelung ist von der Kirche nie gelehrt worden, und wenn im Mittelalter ein Gottfried von Vendome[2]) und Ivo[3]) die Oelung, weil sie ein Sakrament sey, gleich der Taufe für unwiederholbar halten, so sind alle Uebrigen denselben durchaus entgegen und für die Wiederholbarkeit der heiligen Oelung[4]). Doch wollen Einige gewiße Interstizien beachtet wißen[5]), wohingegen Andere für jede Krankheit deren Ertheilung ziemend halten[6]), wie es auch die Aeltern klar aussprechen[7]), und Andere bey chronischen Krankheiten für jeden neuen gefährlichen Anfall derselben Krankheit die Wiederholung zuläßig erachten[8]) Noch ist hier zu berichten, daß im Mittelalter viele aus dem Volke den eigenen Wahn hegten, durch die h. Oelung werden alle Verhältniße zum gegenwärtigen Leben förmlich aufgehoben, also daß nach derselben kein Genuß von Fleischspeisen, keine Fortführung der Ehe erlaubt sey, weßhalb Bischöfe und Concilien hiergegen ernstlich anzukämpfen hatten[9]). Uebrigens

---

1) S. *Goar.* Euchol. p. 408 sq. 428 sq.

2) L. II. Epl. XIX. ad Ivon. cfr. Opusc. IX.

3) Epl. ad Gottfrid. (int. Gottfr. Epl. l. II. E. XX.)

4) *Pet.* (Venerab.) l. VI. Epl. VII. *Alan.* Reg. theol. CXIII. *Pet. Lomb.* Sent. IV. dist. XXIII. *Guilhelm.* (Antissiodor.) summ. l. IV. tr. VII. c. II. *Thom.* Suppl. P. III. qu. XXXIII. art. I. Sent. IV. dist. XXIII. qu. I. art. IV. *Bonav.* Sent. IV. dist. XXIII. art. II. qu. IV. *Richard.* Sent. IV. dist. XXIII. art. II. qu. VI.

5) Erst nach Verlauf von drey Jahren soll die Oelung wiederholt werden nach der Observanz der Hirschauer Mönche (S. vet. discipl. monastica. Praef. cap. CXXVIII.); daß sie wenigstens nicht innerhalb desselben Jahres wieder ertheilt werde, wollen Einige bey Petrus Cantor (Summ. c. CXXXII.), so wie auch Duranti (Rat. div. offic. I, 8. n. 25.).

6) *Alan.* (ab Insul.) Regul. theol. CXIII.

7) *Caesar.* Serm. de christiano nomine. CCLV. n. 3.

8) S. *Bened.* Syn. dioec. VIII, 8. n. 4.

9) *Richard.* (Epp. Sarum.) const. (1217) c. LXVIII. *Conc.*

begreift sich aus diesem Wahn, warum viele den Empfang dieses Sakraments scheuten, und so weit als möglich hinausschoben.

Die vom Mittelalter wissenschaftlich ausgebildete Doctrin von der letzten Oelung erhielt eine neue dogmatische Aussprache durch das Concil von Trient auf Veranlaßung der hierwieder erhobenen starken Einsprüche der Reformatoren. Früher hatten die Katharer sich derselben sehr ungünstig gezeigt[1]), Wiklef (trial. IV, 25.) dann ihre Institution durch Christus und sakramentliche Würde bestritten, eben so die Hussiten die Oelung wie die Firmung für nichts erklärt[2]). Auch Johann von Wesel hatte dieselbe bestritten, jedoch von der Kirche gemahnt, seine Ansichten fallen laßen[3]); die Waldenser aber hatten nur an der Weise der Administration der Oelung, und an den ungebührlichen Gebühren, welche die Geistlichen sich häufig dafür entrichten ließen, Anstoß genommen[4]), und erst später in der nähern Berührung mit dem Calvinismus das Sakrament selbst verachten gelernt; daß also die Reformatoren in der Bestreitung des Oelungssakraments eigentlich nur die Katharer, Wiklesiten und Hussiten zu ihren Vorfahrern haben. Dabei muß aber zugestanden werden, daß sie in ihren Angriffen gegen dieses Sakrament in Beziehung auf Bestimmtheit und Entschiedenheit nichts zu wünschen übrig laßen[5]). Nach

---

Wigorn. (1240) c. XIX. *C. Exon.* (1287) cap. VI etc. Cfr. *Mabillon.* Saec. Bened. I. n. 100. Noch im siebenzehnten Jahrhundert fand sich ein Concil von Mecheln (1607) veranlaßt zu erklären, daß durch die Oelung keinem das Recht benommen werde, Testamente zu machen (Tit. VIII. c. II.).

1) *Moneta* adv. Cath. II, 4. *Antonin.* P. III. Tit. XI. c. VII. Act. inquisit. Tolos. p. 5. 179. ap. *Limborch.* Hist. inquisit.

2) *Aen. Sylv.* l. I. Epl. CXXX. de Orig. Boem. c. XXXV. *Trithem.* Chron. Hirsaug. ann. 1402.

3) *Trithem.* Chron. Hirsaug. ann. 1479. *Argentré* coll. Judic. T. I. P. II. p. 292.

4) *Reiner.* adv. Waldens. c. V.

5) *Luther.* capt. babyl. II. p. 299. ed. Jen. Ad libr. Ambr.

ihnen ist bey Jakobus nur vom Charisma der Krankenheilung die Rede, und hat, da solches in dem Laufe der Zeit untergegangen ist, damit auch die Oelung aufgehört[1]). Das Concil von Trient verwarf aber diese Ansicht als eine irrige, und suchte durch mehre Canones die sakramentliche Würde der Oelung und die kirchliche Praxis bey der Ausspendung sicher zu stellen[2]).

Fortsetzung.

Ordination.

Die Erhebung zur höhern Stellung[3]), zur Vorsteherschaft in der Kirche, zum Klerikate, wie man es schon sehr früh nannte[4]), die Befähigung zu priesterlichen Functionen[5]), hieß

Catharin. ibd. 382. *Melancht.* loci theol. art. de unct. Unterricht wider die Widerteuffer. (in Luther's Werken. Wittenb. 1569. fol. 251.) Apol. Conf. Aug. VII. n. 6. *Calvin.* Inst. IV, 19. n. 18. In Jacob. V, 14.

1) S. besonders das von Brentius redigirte Glaubensbekenntniß der Wittenbergischen Theologen für das Concil von Trient. 1552. (*Le Plat.* Monum. C. Trid. T. IV. p. 442.) Cfr. *Calvin.* Inst. IV, 19. n. 18.

2) Si quis dixerit, sacram infirmorum unctionem non conferre gratiam, nec remittere peccata nec alleviare infirmos, sed jam cessasse, quasi olim tantum fuerit gratia curationum, anathema sit. Sess. XIV. de Sacr. extrem. unct. c. II. Si quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et propric sacramentum a Christo domino nostro institutum, et a Jacobo apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a patribus, aut figmentum humanum, anathema sit. c. I. Si quis dixerit, extremae unctionis ritum et usum, quem observat sancta Romana ecclesia, repugnare sententiae sancti Jacobi apostoli, ideoque eum mutandum, posseque a Christianis absque peccato contemni, anathema sit. c. III.

3) Ἱερὰ τάξις. *Greg. Naz.* or. XXI. Ἱερὰ στάσις. *Greg. Naz.* cit. Ἱερὰ τάγματα. *Theod.* in I Tim. Praef. Ordo sacerdotalis. *Tert.* exh. castit. c. VII.

4) Clerus. *Tert.* fug. in persecut. c. XI. in den apostolischen Constitutionen oft. Cfr. *Suic.* v. Κλῆρος. Praepositi ecclesiae. *Tert.* fug. in persec. c. XI.

5) Λειτουργία. *Clem.* I Cor. n. XLIV. *Pet. Alex.* can. X. ἐκκλησιαστικὴ λειτουργία. *Theod.* in I Tim. Praef.

davon Ordination[1]), und von dem Wahlact und Einweihungsritus — Handauflegung, χειροτονία[2]) oder χειροθεσία[3]), Sakrament des Vorstehers[4]), Priesterweihe[5]). Die Existenz eines besondern und eigentlichen Priesterthums, welches sich an die spezielle, von Christus empfangene Sendung und Ermächtigung anlehnt, stand in dem Glauben und Leben der Kirche allzeit fest. Zwar findet sich die biblische Idee[6]) des allgemeinen Priesterthums bey den Vätern oft reproduzirt[7]) und dieses Priesterthum darin begründet, daß Alle Glieder Christi des wahren Hoheprieſters sind[8]), Alle das Chrisma und den Geist empfangen haben[9]), Gott sich selbst fortwährend aufzuopfern haben[10]); und beruft sich z. B. Origenes

---

1) **Ordinatio.** *Cypr.* **Epl. XXXIII. LXVIII.** *Hier.* **Plerique nostrorum** χειροτονίαν**, id est ordinationem clericorum etc. In Jes. c. LVIII.**

2) Χειροτονία. *Ignat.* **Philad. n. X.** *Const. Apl.* **VIII, 16. 17 etc.** *Chrys.* **de anathemat. n. 4.** *Philost.* **H. E. X, 4.** Χειροτονία μυστικὴ. *C. Nic.* **Epl. Syn. (ap.** *Theod.* **H. E. I, 9.) eben so** χειροτονεῖν. *Clem.* **Str. VI, 13.** *Corn.* **(Pap.) Epl. ad Fab. Antioch.** *Can. Apl.* **I. II.** *Zon.* Νῦν μὲν χειροτονία καλεῖται ἡ τῆς καθιερώσεως τοῦ ἱεράσθαι λαχόντος τελεσιουργία τῶν εὐχῶν, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπίκλησις ἀπὸ τοῦ τὸν ἀρχιερέα τείνειν τὴν χεῖρα εὐλογοῦντα τὸν χειροτονούμενον. **In Can. Apl. I.**

3) So *Conc. Antioch.* **c. XXII. Cfr.** *Balsam.* **in Can. Apl. XXXVI. und in Conc. Laodic. can. V.; sonst auch für bloße Segnung, Gebet wie** *C. Nic.* **c. XIX.** *C. Chalced.* **c. XV. (Pseudo-)** *Justin.* **ad Orthod. qu. XIV.** *Eus.* **H. E. VII. 2. Aehnlich impositio manuum** *C. Milev. II.* **c. XII.** *Aug.* **Bapt. III, 16. Pecc. mer. et rem. II, 26.**

4) **Sacramentum antistitis.** *Pacian.* **de Baptism. n. VII.**

5) **Benedictio presbyterii.** *C. Aurel. V.* **(540.) c. IV.** *C. Caesaraug.* **(630.) c. I.** *Stephan. II.* **in C. Caris. (752.) c. X. XIII. XIV. Benedictio levitica.** *C. Arel.* **(II.) c. XLIV.**

6) *Apoc.* **I, 6. V, 10. XX, 6. I** *Pet.* **II, 5. 9.**

7) *Iren.* **IV, 8. n. 3.** *Tert.* **cast. c. VII. Monog. c. VII.** *Orig.* **in Lev. Hom. IX. Cels. VIII, 73.**

8) *Tert.* **Monog. c. VII.** *Aug.* **Civ. dei. XX, 10.**

9) *Cyr.* **cat. XVIII, 33. XXI. n. 6.**

10) *Ambr.* **in Luc. l. V. n. 39.**

auf dieses Priesterthum der Christen, um die Abneigung Vieler gegen den Kriegsdienst zu erklären[1]). Darum ließ sich aber Keiner in den Sinn kommen, eine Gleichheit Aller im Heiligthum zu statuiren und den Bestand eines eigentlichen[2]) von Christus besonders eingesetzten und mit höhern Befugnißen bekleideten Priesterstandes in Abrede zu stellen. Nicht den Gläubigen als solchen war das Recht und die Macht der Sakramenteausspendung zugelegt, sondern dieses als ein Attribut des eigentlichen Priesterthums als solchen anerkannt, ihm die Würde der Mittlerschaft zwischen Gott und seinem Volke zugestanden[3]), und diese Würde über alle irdische Größen weit hinausgesetzt[4]), nach dem Maaße, in welchem das Himmlische über dem Irdischen, der Geist über den Leib erhaben ist[5]). Wie jammerten die Gläubigen, wenn die Verfolgung sie ihrer Priester beraubte, und warum? Weil sie nun niemanden haben, der ihnen die Sakramente spendet[6]). Warum fällt ihnen nicht ein, daß sie in sich selbst alle jene höhern Kräfte besitzen, von denen sie durch die Wegführung und Ermordung ihrer Priester eben entblößt zu werden fürchteten, und daß das kirchliche Leben also auch nach dem Verlust all ihrer Vorsteher nicht einen Augenblick zu stocken braucht? Unter denen aber, welche die Idee eines allgemeinen Priester-

---

1) *Orig.* adv. Cels. V, 33. VII, 26. VIII, 73.

2) *August.* Qui (episcopi et presbyteri) proprie jam vocantur in ecclesia sacerdotes. C. D. X, 20.

3) *Orig.* in Lev. Hom. II. n. 3. *Const. Apl.* II, 25. *Greg. Naz.* or. I. Carm. XI. 1 sq. *Chrys.* Hom. in illud: vidi dominum. Hom. V. *Hier.* in Malach. II.

4) *Const. Apl.* II, 34. *Chrys.* Sacerd. III, 1. In illud: vidi dominum. Hom. IV. n. 3. V. *Gelas. I.* Epl. VIII. ad Anast. imper.

5) *Chrys.* Sacerd. III, 1 sq. *Hier.* Ille (rex) nolentibus praest, hic (episcopus) volentibus, ille terrore subjicit, hic servituti donatur, ille corpora custodit ad mortem, hic animas servat ad vitam. Epl. XXXV. ad Heliodor. Epitaph. Nepotiani.

6) S. *Victor. Vitens.* Persecut. Vandal. II, 11.

thums ins Falsche zogen nnd den Unterschied des Laienthums und Priesterthums aufhoben, dem erstern die Functionen des letztern zulegten, figuriren in erster Linie die Marzioniten[1]), ihnen folgen die Katharer[2]), Schwenkfeld[3]) und die übrigen Reformatoren[4]). Uebrigens verkannten die Objectivität des Priesterthums auch die Flagellanten, welche meinten, das fromme Gebet des Laien als solchen sey beßer denn das priesterliche Gebet als solches[5]), eben so Wikleſiten und Hussiten, welche behaupteten, daß der im Zustand einer Todsünde befindliche Priester damit das Priesterthum selbst und die Macht der Sakramentsverrichtung eingebüßt habe, womit also, da der innere Gnadenzustand des Priesters Gott allein bekannt ist, alle priesterliche Handlungen zweifelhaft werden müßen.

Mit dem Glauben an die Wirklichkeit des eigentlichen Priesterthums bestand nothwendig auch der Glaube an die Ordination, wie umgekehrt aus der Idee und Praxis der letztern sich ersteres, nämlich die Idee und Ueberzeugung von einem besondern Priesterthume und Priesterstande ergibt. Den schlagendsten Beweis von dem wirklichen Bestand der Ordination in der christlichen Kirche liefern aber die alten Ordinationsordnungen der lateinischen[6]) und griechischen Kirche[7]), und der Nestorianer[8]). Auch die Reformatoren nahmen

---

1) *Tert.* Laicis sacerdotalia munia injungunt. Praesc. XLI.

2) *Trithem.* Chron. Hirsaug. ann. 1165.

3) Epl. LXI. T. I. Opp. p. 398.

4) *Luther.* Suntque prorsus omnes Christiani sacerdotes, et omnes sacerdotes sunt Christiani. Anathemaque sit, sacerdotem alium asserere, quam eum, qui est Christianus. De instituendis Ministr. Eccl. ad Boem. II. p. 580. ed. Jen. *Oecolamp.* in Jes. VI. p. 234. *Zwingli.* Elench. adv. Catabapt. Vol. III. (N. E.) p. 436.

5) *Gerson.* responsa ad error. de oratt. privat. fidelium. (T. II. p. 654. *Du Pin.*)

6) *Martene* Ant. Eccl. Rit.

7) *Goar.* Euchol. p. 292. *Morin.* de ordinat. p. 18 sq.

8) *Morin.* cit. p. 364. Cfr. *Assem.* B. O. T. III. P. II. p. 331 sq.

trotz dem von ihnen statuirten allgemeinen und gleichen Priesterthume aller Christen dennoch, um so der kirchlichen Anarchie zu entgehen, eine Ordination an[1]), verstanden aber darunter nur die äußerliche Beauftragung von Seiten der Gemeinde[2]), wodurch die den Einzelnen zugestandene volle Freyheit und Machtvollkommenheit wieder aufgehoben ward[3]).

Als die Hauptstufen liturgischer Würde sind von jeher der Episkopat, Presbyterat und Diakonat anerkannt worden, wie aus den Apostolikern Clemens von Rom[4]) und Ignatius[5]), weiter aus den Alexandrinern Clemens[6]) und Origenes[7]), eben so aus Tertullian[8]), Hippolyt[9]) und allen

---

1) *Conf. Aug.* art. XIV. Melanchthon Unterricht wider die Widerteuffer. *Calvin.* Inst. IV, 3. n. 10. In I Pet. IV, 11.

2) *Luther.* Inst. Eccl. minist. f. 584. 586. T. II. ed. Jen. *Calvin.* Inst. IV, 3. n. 11 sq.

3) *Luther.* Nos in hoc stamus, non esse aliud verbum dei, quam quod omnibus Christianis annuntiari praecipitur, non esse alium baptismum, quam quem quilibet Christianus conferre potest, non aliam memoriam coenae dominicae, quam ubi quilibet Christianus facere potest, quod Christus facere instituit, non esse aliud peccatum, quam quod Christianus quilibet ligare et solvere debet, non esse aliud sacrificium, quam corpus cujuslibet Christiani. De inst. Eccl. ministr. fol. 585.

4) I Cor. XLII., wo übrigens nur ἐπίσκοποι und διάκονοι angeführt sind.

5) Trall. n. III. Magn. n. II. VI. Smyrn. n. VIII.

6) Paedag. III, 12. Strom. VI, 13. In VII, 1., wo nur Priester und Diakonen genannt sind, ist im Priester der Bischof einbegriffen. (*Potter.* h. l.)

7) In Matth. comm. Ser. n. 10. 12. 14. etc. Matth. T. XV. n. 26. Rom. II, 1. etc.

8) Sed quum ipsi auctores, id est ipsi diaconi, presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intelligere potest, qua ratione dictum, fugite de civitate in civitatem? Itaque quum duces fugiunt, quis de gregario numero sustinebit ad gradum in acie figendum suadentes. De fuga in persecutione. c. XI.

9) De Charism. tradit. apost. n. XXIV.

Nachfolgenden zu ersehen ist. Der Unterschied des Bischofs und des Priesters, und die größere Dignität des erstern war in der Kirche der ältesten Zeiten theoretisch und praktisch anerkannt [1]). Sie, die Bischöfe, galten als die eigentlichen Nachfolger der Apostel [2]) und eigentlichen Vorsteher der Kirche [3]), Gottes und Christi Stellvertreter [4]), ohne deren Willen und Ermächtigung nichts in der Kirche geschehen durfte [5]) Als der einzige Läugner der Superiorität des Bischofs über den Priester ist der darum auch als Häretiker notirte Aërius zu betrachten [6]). Wenn nicht geläugnet werden kann, daß Hieronymus in seiner Tendenz, den Presbyter zu heben, den zwischen ihm und dem Bischof bestehenden Unterschied allzusehr reduciren zu wollen scheint [7]), so erkennt er doch in der Ordination eine Prärogative des Bischofs (**Epl. CI. ad Evang.**), und daß der Bischof sich zu den Priestern verhält, wie der Vater zu den Kindern (**Epl. XXXIV. ad Nepotian.**) und nach kirchlichen Grundsätzen die Bischöfe die Stelle der Apostel vertreten (**Epl. XXVII. ad Marcell.**).

---

1) *Ignat.* Magn. n. VI. Smyrn. n. VIII. Trall. n. III. *Orig.* in Matth. T. XV. n. 26. etc. *Beveridge* cod. can. eccl. primit. II, 11. *Mamachi* Orig. et antiq. Christ. IV, 4. §. 2. *Nat. Alex.* de Episcop. jur. div. Presbyt. super. *Pearson.* vindic. Ignat. P. II. c. XIII. *Dodwell.* dissert. Cyprian. *Bingham.* Orig. Eccl. II, 12. *Petau.* de Hier. ecclesiast.

2) *Iren.* IV, 33. n. 8. *Clem.* Str. VI, 13. *Tert.* Praescr. XXXII. *Cypr.* Epl. LXXV. *Eus.* H. E. I, 1. *Lucif.* (Calar.) Pro Ath. I, 23.

3) *Herm.* Past. l. III. Sim. IX. n. XXVII. *Orig.* in Luc. Hom. XXXIV. *Cypr.* Unit. p. 397. (*Bal.*) *Eus.* Τῶν τοῦ θεοῦ λειτουργῶν τὰ ἀκροθίνια. Vit. Const. III, 7.

4) *Ignat.* Trall. n. II. III. Smyrn. n. IX. Rom. n. IX. etc. *Const. Apl.* II, 26.

5) *Ignat.* Smyrn. n. VIII. Magn. n. IV.

6) *Epiph.* Haer. LXXV. n. 1. *Aug.* Haer. LIII.

7) In Tit. V, 3. Epl. LXXXII. ad Ocean. Epl. CI. ad Evangel.

Was die Diakonen betrifft, so erscheint in der ältern Zeit deren liturgische Qualität als ausgemachte Sache, wie man sich hiervon durch einen Blick in die Schriften eines Clemens (I Cor. n. XLII.), Ignatius[1]), Polykarpus (ad Phil. n. V.), Justin (Apol. I. c. LXV.), Clemens von Alexandrien (str. VII, 1.), Tertullian[2]), Cyprian (Epl. LXV.), Gregor von Nazianz (Epl. CCV.), Ambrosius[3]) und so weiter[4]), und desgleichen aus den Acten der ältesten Concilien[5]) überzeugen kann. Der Subdiakonat und die übrigen klerikalischen Grade sind aber rein kirchlicher Institution, wonach denselben auch keine sakramentliche Würde zugelegt werden kann, wie auch unter den Theologen beynahe allgemein angenommen ist. Die Katharer, welche die Institution dieser untergeordneten Grade für illegitim und eine Verfälschung der Kirche erklärten, hat besonders Moneta widerlegt[6]).

Als die Materie der Ordination bezeichneten die Alten gemäß der h. Schrift die Handauflegung[7]), wodurch die Erhebung und Weihe zum Episkopat[8]), Presbyterat[9]) und Diakonat[10]) geschieht. Dann findet sich auch schon sehr früh

---

1) Ad Trall. n. II. Smyrn. n. VIII. Magnes. n. VI.

2) De Praescr. XLI. Baptism. XVII.

3) De offic. min. I, 50. n. 255.

4) *Mammachi* de septem diaconis. Rom. 1743. *Juenin.* de Sacr. diss. IX. de ordine in specie. qu. IV. c. I.

5) *C. Ancyr.* c. II. *C. Nic.* c. XVIII.

6) Adv. Catharos et Waldens. IV, 6. §. 2.

7) *Greg. Nyss.* Vit. S. Gregor. Thaumat. p. 544. (ed. *Mor.*) *Epiph.* Haer. LXXV. n. 4. *Hier.* in Jes. c. LVIII. *Theod.* Hist. Relig. n. XIII. XIV.

8) *C. Nic.* c. IV. *Ephrem.* de sacerd. T. III. p. 3. (ed. Gr.) *Ambr.* Epl. II. n. 6. *Theod.* Hist. Rel. n. XVII. etc. Cfr. I *Tim.* IV, 14. II *Tim.* I, 6.

9) *Cornel.* Epl. ad Fab. Antioch. (ap. *Eus.* VI, 43.) *Hippol.* de Charism. apl. trad. c. II. *Const. Apl.* VIII, 16. *Theod.* Hist. Rel. c. XIII. etc. Cfr. I *Tim.* V, 22.

10) *Hippolyt.* de Charism. apl. trad. c. III. V. *Const. Apl.* VIII, 17. *C. Carth. IV.* c. IV, etc. Cfr. *Act.* VI, 6.

die Salbung bey der Inauguration der Bischöfe und Priester[1]) und die Auflegung der Evangelien auf das Haupt bey der Ordination der Bischöfe[2]) erwähnt.

Die Wirkung der Ordination ist, so lehren die Alten, die priesterliche Gnade[3]), die Kraft des Geistes[4]), diese jedoch verschieden nach dem Unterschiede der hierarchischen Abstufung, so daß ein größeres Maaß dem Bischof, als dem Priester, diesem wieder ein größeres Maaß als dem Diakon zu Theil wird, wie denn z. B. dem Priester nicht die Macht zu ordiniren und zu firmen, dem Diakon nicht die Befugniß der Absolution und der Verrichtung des Opfers zuerkannt wird.

Weiter wird von den Alten anerkannt, daß die Ordination einen Charakter einprägt[5]), eine Wiederholung derselben darum absolut unstatthaft ist[6]), weßhalb in Bezug auf die von der

---

1) *Eus.* H. E. X, 4. *Greg. Naz.* or. V. *Greg. Nyss.* virg. c. XXIV. *Pacian.* ad Sympr. Epl. III. n. 3. *Leo* sehr oft.

2) *Hippolyt.* de Charism. c. I. *Chrys.* Διὰ τοῦτο ἐν τῇ χάριτι οἱ ἀρχιερατεύειν τελούμενοι τὸ εὐαγγέλιον ἐπὶ κεφαλῆς δέχονται, ἵνα μαθῇ ὁ χειροτονούμενος, ὅτι τὴν ἀληθινὴν τοῦ εὐαγγελίου τιάραν λαμβάνει, καὶ ὅτι εἰ καὶ τῶν ἄλλων ἱερουργεῖται κεφαλή, ἀλλ' οὖν καὶ αὐτὸς ὑπὸ τούτους τελεῖ τοὺς νόμους καὶ τῶν ἄλλων κρατῶν τῷ νόμῳ κρατεῖται. Hom. quod veteris testamenti unus legislator. citirt ap. *Phot.* cod. CCLXXVII.

3) *Tert.* exhort. cast. c. VII. *Greg. Nyss.* in Bapt. Christi. p. 370. (T. III. *Mor.*) *Ambr.* de sacerd. dignit. *Theod.* H. R. c. XV. XVII. XIX. Cfr. *Dion.* Ἡ δὲ τῆς ἱεραρχικῆς χειρὸς ἐπίθεσις ὁμοῦ μὲν ἐμφαίνει τὴν τελεταρχικὴν σκεπὴν, ὑφ' ης ὡς παῖδες ἱεροὶ περιέπονται πατρικῶς, αὐτοῖς μὲν ἔξιν καὶ δύναμιν ἱερατικὴν δωρουμένης τῆς ἐναντίας δὲ αὐτῶν δυνάμεις ἀποῤῥαντιζούσης, διδάσκει δὲ ἅμα καὶ πάσας τελεῖν τὰς ἱερατικὰς ἐνεργείας, ὡς ὑπὸ θεῷ πράττοντας τοὺς τελεσθέντας, καὶ τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν αὐτὸν ἔχοντας ἐν παντὶ καθηγεμόνα. Eccl. Hier. c. V. n. II. §. 3.

4) *Chrys.* Sacerd. III, 4. 5. *Theod.* H. R. c. XV. In I Tim. V, 22. etc.

5) *Aug.* Bon. conjug. c. XVIII. n. 21. Cont. Epl. Parmen. l. II. c. XIII. Cfr. *Tert.* exhort. cast. VII.

6) *Bas.* Epl. CXXX. n. 2. *Can. Apl.* LXVIII. *Theod.* H. R. c XIII. *C. Carth. III.* c. LXVIII. *C. Carth. IV.* c. LII. LXXI.

Häreſie zur Kirche Zurückkehrenden nur eine Reconciliation, keine Reordination vorgeſchrieben war[1]). Dem Euſtathius von Sebaſte wirft Baſilius vor, daß er mehre wiederordinirt habe, was ſelbſt von den Häretikern noch keiner zu thun gewagt (**Epl. CXXX. n. 2.**). Eben ſo wird Reordination als ein Verbrechen, deſſen ſich die Armenier ſchuldig gemacht, aufgeführt[2]). Im Mittelalter hat die Unwiederholbarkeit der Ordination beſonders Auxilius gut entwickelt, welcher die Unverlierbarkeit des Taufcharakters vergleicht[3]) und eine Reihe von Zeugnißen aus der ältern Geſchichte zur Erhärtung ſeines Satzes aufführt[4]). So hat auch Photius ſehr weitläufig mit einer Menge Beyſpiele aus der Kirchengeſchichte die Unwiederholbarkeit der Ordination dargethan[5]). Die Scholaſtiker, bey allem Streite über das was die Form des Sakraments ausmacht, ſind dennoch darin alle einverſtanden, daß durch daſſelbe ein unauslöſchlicher Charakter eingedrückt wird.

---

1) *C. Nic.* Περὶ τῶν ὀνομαζόντων μὲν ἑαυτοὺς καθάρους ποτὲ προσερχομένων δὲ τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε χειροθετουμένους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ. **c. VIII.** Nun ſcheint zwar daſſelbe Concil in ſeiner Synodalepiſtel (**ap.** *Soc.* **I, 9.** *Theod.* **I, 9.**) zu gebieten, daß die von Melitus Ordinirten wieder ordinirt werden. Allein Viele verſtehen die Stelle nur von einer einfachen Benediction, worin ihnen übrigens Valois nicht beyſtimmt.

2) ***Faust.*** **et** ***Marcellin.*** **libell. precum. (in B. PP. M. T. V.)**

3) **Si enim non perdit baptizatus baptismum, etiam eliminatus ab ecclesia, quo pacto perdit sacratus licet excommunicatus sacramentum suae impositionis posse nisi ad tempus obtemperando priori, ut paulo post absolutus iterum fungatur officio, sicut et baptizatus ecclesiae ingressum? Est igitur posse, sed non in actu. Libell. super caus. et negot. Formosi papae.**

4) **De ordinatt. Formosi. c. XVII. sq** eben ſo in ſeinem **tract.** betitelt: **Infensor et defensor.**

5) **Interogg. n. IV. (in** *Lami* **Nov. delic. eruditt. T. I.)**

Als der eigentliche und primäre Ausspender der Ordination wird von den Alten Gott [1]), oder näher der h. Geist [2]), als dessen Organe und secundäre Ausspender aber die Bischöfe [3]) und nur sie betrachtet, und keineswegs dem bloßen Priester [4]), noch weniger dem Volke [5]) solche Befugniß zugelegt. An denselben Grundsätzen hielten auch die Mittelalterlichen fest, und wenn hier den Chorbischöfen hin und wieder das Recht der Ordination zugesprochen erscheint [6]), so ist zu bemerken, daß ein Theil der Chorbischöfe, wirkliche, wenn gleich Anderen als Suffragane untergebene Bischöfe waren, indeß andere nur priesterliche Würde hatten [7]) Eine Hauptbedingung zum

---

1) *Tert.* exh. castit. c. VII. *Cypr.* Epl. XLV. LII. LXIX. *Const. Apl.* II, 28. *Greg. Naz.* or. I.

2) *Chrys.* in Act. Hom. XLIV. n. 2. *Theod.* H. R. n. XV.

3) *Lucif.* (Cal.) pro Athan. I, 10. *Epiph.* Haer. LXXV. n. 3. *Ambr.* Epl. II. n. 6. *Hier.* Epl. ad Evang. *Chrys.* in I Tim. Hom. XI. n. 1. XIII. n. 1. *Theod.* in Num. interrog. XVIII. *C. Nic. I.* c. XIX. *C. Ant.* (341.) c. IX. *C. Carth. IV.* c. II. sq. *C. Chalced.* c. II.

4) *Const. Apl.* VIII, 28. 46. Cfr. *Conc. Hispal. II.* (619.) c. V.

5) *Ambr.* Epl. LXIII. n. 59.

6) *Conc. Antioch.* c. X. *Hincmar.* (Rhem.) de praedest. c. II. *Raban.* de chorepiscopis. *Nicol. I.* A chorepiscopis asseris multas esse in regionibus vestris ordinationes presbyterorum et diaconorum, quos quidam episcoporum deponunt, quidam vere denuo consecrant: nos vero dicimus, nec innocentes oportere percelli, nec ullas debere fieri reordinationes vel iteratas consecrationes. Ad formam enim septuaginta chorepiscopi facta sunt, quos quis dubitat episcoporum habuisse officia? Sed quia sacri canones vetant, ne omnes sibi omnia vindicent ac per hos dignitas episcoporum ad chorepiscopos suos videatur transferri, fiatque vilior honor episcopi, decernimus, nihil in hoc praeter regulas ulterius fieri. Epl. XIX. ad A. E. Bituric. (in appendic. n. I.)

7) Cfr. *Morin.* de ordd. P. III. Exercit. IV. c. V. *Le Cointe* ann. 813. n. 343. *Eccard.* Rer. Franc l. XXVII. n. 19. *Thomassin.* Eccl. discipl. P. I. l. I. c. XVIII. P. II. l. I. c. XII.

gültigen Empfang der Ordination war die Taufe[1]), und mußte, wo ein Kleriker von einer auf unrechte und ungültige Weise taufenden Parthey zur Kirche übertrat, derselbe von neuem beydes, Taufe und Ordination, empfangen[2]). Daß Frauen nach unverbrüchlicher absoluter Kirchensitte von der Ordination ausgeschloßen waren, braucht kaum erwähnt zu werden. Die Bestellung und Inauguration der Diakonißen war nichts weniger denn eine Ordination, ihre Stellung und Verrichtung in der Kirche durchaus ohne priesterliche Bedeutung und Eigenschaft[3]). Sie hatten nur bey der Taufe der Frauen Assistenz zu leisten[4]), die Thüre, wodurch die Frauen in die Kirche eingingen, zu überwachen[5]), die Frauen zu besuchen[6]), sie vorkommenden Falls zu belehren[7]), die fremden Frauen gastlich aufzunehmen[8]) und so weiter. Nur bey der Fratizellensekte begegnen wir der Erscheinung, daß Frauen als Priesterinnen fungiren[9]).

Fortsetzung.

Ehe.

Wenn die römischen Juristen schon die Ehe als ein **jurium divinorum et humanorum consortium** faßten, so läßt sich schon von vorneherein präsumiren, welche hohe Würde und Bedeutung derselben in der christlichen Kirche zugelegt werden mußte; und die Geschichte bezeugt es, wie im Lichte der göttlichen, namentlich der neutestamentlichen Offenbarung

---

1) Cfr. *Athan.* Hist. Arian. ad Monach. n. 73.

2) S. *C. Nic.* c. XIX.

3) *C. Nic.* c. XIX. *C. Arausic. I.* c. XXVI. *Const. Apl.* VIII, 28. *Epiph.* Haer. LXXIX.

4) *Const. Apl.* III, 15. *Epiph.* Haer. LXXIX. *C. Nic.* can. Arab. LXXIV.

5) *Const. Apl.* II, 61.

6) *Const. Apl.* III, 15.

7) *C. Carth. IV.* c. XII.

8) *Const. Apl.* II, 62.

9) *Trithem.* Chron. Hirsaug. ann. 1299. *Raynald* ann. 1317. n. 36.

der wahre Begriff der Ehe für die Erkenntniß aufgegangen, und in die Wirklichkeit übersetzt worden ist. Wie ganz und rein übrigens schon die ältesten Christen die Idee der Ehe in ihrem Leben realisirten, und wie gründlich die ältesten Lehrer deren Wesen in ihrem Verstande erfaßt hatten, so hat doch die wissenschaftliche Ausbildung der Lehre von der Ehe nur allmählig und im Laufe der Zeiten vor sich gehen können, und ist hier als Derjenige, der vor allen tüchtig gewirkt, der so überaus reichbegabte und vom kirchlichen Geiste, wie kein Anderer, erfüllte Augustin zu bezeichnen, in dessen Fußstapfen die mittelalterlichen Theologen auf eine so würdige Weise eingetreten sind. Ihre letzte dogmatische Faßung erhielt die Lehre von der Ehe durch das Concil von Trient. In der neuesten Zeit haben Fichte, Hegel, Windischmann und Bonald sich um die Entwickelung des speculativen Moments dieses Gegenstandes hochverdient gemacht. Den ersten Versuch einer Definition der Ehe finden wir bey Clemens von Alexandrien[1]). Augustin hat nirgend eine formelle Definition der Ehe gegeben, aber an verschiedenen Stellen seiner Schriften und in eigenen Abhandlungen bekundet, wie tief und scharf er deren Begriff erfaßt hat. Die lateinische Benennung **matrimonium** leitet er davon ab, daß die Mutterschaft allein der Zweck ist, warum das Weib die Ehe eingehen soll[2]). Die Scholastiker definiren die Ehe als **conjunctio legitima maris et foeminae individuam vitae consuetudinem retinens**[3]). Aehnlich lauten die Bestimmungen der Griechen[4]), welche,

---

1) Γάμος μὲν οὖν ἐστι σύνοδος ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ πρώτη κατὰ νόμον ἐπὶ γνησίων τέκνων σπόρᾳ. **Str. II, 23.**

2) **Quia non ob aliud debet nubere, quam ut mater fiat. Adv. Faust. XIX, 26.**

3) S. *Bonav.* **Breviloq. P. VI. c. XIII.**

4) *Gabriel.* (Philad.) Γάμος ἐστιν ἀνδρὸς τε καὶ γυναικὸς συνάφεια καὶ συγκλήρωσις πάσης ζωῆς, θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου δικαίου κοινωνία. **De Sacr. Matrim. c. I.** Γάμος ἐστι μυστήριον, δι' οὗ συνάπτονται ὅ τε ἀνὴρ καὶ ἡ γυνὴ καὶ συνέχεται ἡ συγκλήρωσις τῆς αὐτῶν ζωῆς ἀχώριστος. **ibd.**

im Vorbeygehen zu bemerken, auch eine reiche Nomenclatur besitzen[1]). Die Mittelalterlichen unterschieden und bezeichneten die Ehe der Nichtchristen als **matrimonium legitimum**, die der Christen als **matrimonium ratum**, und die, wo der **usus** Statt gefunden, als **consummatum**. Den innern Unterschied kannten sämmtliche Alten, den Spätern gehört nur der bestimmte Wortausdruck. Daß die Ehe nicht, wie der Pelagianer Julian behauptete[2]), eben nur in der Consummation bestehe, hat siegreich nachgewiesen Augustin[3]). Wenn Gratian (**XXVII. qu. II. c. XVI. XVII.**) eine Augustinische Stelle anführt, welche die Consummation zur Wirklichkeit fodert, so ist zu bemerken, daß die angeführte Stelle sich nirgends bey Augustin findet. Nach Augustin behaupten ein Gleiches alle Mittelalterlichen[4]) und berufen sich mit ihm auf das Beyspiel der ersten Eltern im Paradiese, wie Marias und Josephs. Doch gebrauchen sie hierbey die Wendung, daß die Consummation nicht zur Integrität der Ehe gehört, **quantum ad esse necessitatis, sed quantum ad esse completionis.**

---

1) *Gabriel.* (Philad.) Λέγεται γάμος, ὑπάνδρεια, μνηστεία, ἀρράβων, συνοικήσιον, ἕνωσις, συνάφεια, ἔννομος συζυγία. De Sacram. Matrim. c. II. Στεφάνωσις. *Du Cange.* h. v.

2) Nihil aliud dicit (Julianus) esse nuptias, quam corporum commixtionem. *Aug.* c. Jul. V, 16. n. 62.

3) Nunquid tamen negas, sibimet etiam adulteros appetitu mutuo et opere naturali, et corporum commixtione conjungi? Non est ergo ista definitio nuptiarum; aliud est enim, quod nuptiae sunt, et aliud est, sine quo etiam nuptiae filios propagare non possunt; nam et sine nuptiis possunt nasci homines, et sine corporum commixtione possunt esse conjuges: alioquin non erunt conjuges, ut nihil aliud dicam, certe cum senuerint, sibique misceri vel non potuerint, vel sine spe suscipiendae prolis erubuerint, atque noluerint. C. Julian. VI, 16. n. 62.

4) *Hildebert.* (Cenom.) Epl. VII. *Pet. Lomb.* Sent. IV. dist. XXVII. und alle Commentatoren zu dieser Stelle.

Als Zweck der Ehe wird von den Alten die Fortpflanzung des Geschlechtes[1]), Verwahrung gegen die Sünde[2]), endlich die Gesellschaft und wechselseitige Hülfe der beyden Geschlechter[3]) angegeben. Wozu Paulus den Timotheus ermahnte, nämlich die Legitimität der Ehe gegen den Enkratismus, der jetzt schon aufzutauchen drohte, zu schützen (**I Tim. IV, 3. sq.**), und die Gläubigen in der rechten Doctrin in dieser Beziehung zu erhalten, das galt auch, und ganz besonders für die Kirche in den folgenden Zeiten, worin die spiritualistische Richtung so gewaltig um sich wucherte und eine Secte nach der andern gegen die Ehe die heftigsten Angriffe richtete, die, wären sie mit Erfolg gekrönt worden, den absoluten Ruin alles sittlichen und socialen Lebens zur Folge gehabt hätten. So erklärte der zur samaritanisch-gnostischen Schule gehörige Menander die Ehe kurzweg für diabolischen Ursprungs und Wesens (*Epiph.* **Haer. XXIII.**). Auch nach Saturnin war Ehe und Fortpflanzung vom Teufel[4]). Aber Continenz war es nicht, was er an ihre Stelle setzte, sondern die abscheulichste Brutalität, worin ihn

---

1) *Clem.* **Str. III, 23.** *Minuc. Felix.* **Octav. XXXI.** *Aug.* **Serm. XLI. n. 22.**

2) *Clem.* **Str. III, 12.** *Chrys.* **in Gen. Hom. XXI. n. 4. LIX. n. 3. De virginit. c. XIX. XXV. Qual. duc. uxor. n. 5.** *Aug.* **Gen. lit. IX, 7. n. 12. Nupt. et concup. I, 14.**

3) Augustin bemerkt, die Ehe sey gut, **non propter solam filiorum procreationem, sed et propter ipsam etiam in diverso sexu societatem, alioquin non jam diceretur conjugium in senibus, praesertim, si vel amisissent filios, vel minime genuissent. De bono conjugii. c. III.** Cfr. *Aristot.* Τὸ μὲν γὰρ ἰσχυρότερον, τὸ δὲ ἀσθενέστερον ἐποίησεν, ἵνα τὸ μὲν φυλακτικώτερον ᾖ διὰ τὸν φόβον, τὸ δ' ἀμυντικώτερον διὰ τὴν ἀνδρείαν, καὶ τὸ μὲν πορίζῃ τὰ ἔξωθεν, τὸ δὲ σώζῃ τὰ ἔνδον καὶ πρὸς μὲν ἐργασίαν τὸ μὲν δυνάμενον ἑδραῖον εἶναι, πρὸς δὲ τὰς ἔξωθεν θυραυλίας ἀσθενὲς, τὸ δὲ πρὸς μὲν τὰς ἡσυχίας χεῖρον, πρὸς δὲ τὰς κινήσεις ὑγιεινὸν. **Oecon. I, 3.**

4) *Iren.* **I, 24. n. 2.** *Aug.* **Haer. XLIII.**

jedoch Carpocrates noch überbot, welcher die Lehre von der nothwendigen Verachtung und Verhöhnung der Materie auf die rohste Weise in der Praxis durchführte, seinen Spiritualismus durch die Unverschämtheit, mit welcher er sich in dem Sünden-Schlamm herumwälzte, am besten zu dokumentiren glaubte[1]). Die Parthey des Basilides, wie spiritualistisch sie sich in der Theorie vernehmen ließ, so materialistisch bewies sie sich im Leben; da sie die Ehe verbannte, ertheilte sie der Unzucht das Bürgerrecht[2]). Die Parthey des Prodikus erklärte die schamlosen Orgien, welche sie beging, für einen wahren Gottesdienst[3]). Marcion wollte nach seinem auf dualistischer Basis beruhenden Pseudo-Ascetismus gleichfalls keine Ehe zulaßen. Alle Verehlichten blieben nur auf den Stufen des Katechumenats, von Taufe, Eucharistie, überhaupt von der Gemeinschaft ausgeschloßen, bis sie ihrer Ehe als einem des Christen unwürdigen Verhältniße entsagt hatten[4]). Nach Tatian war dem alten Testamente durch besondere Nachsicht gegen die Schwäche des Menschengeschlechts die Ehe verstattet worden, mit dem Geiste und der Vollkommenheit des neuen Bundes sey aber dieselbe ganz unverträglich[5]). Die ihm geistesverwandten Apostoliker befeindeten gleicher-

---

1) *Iren.* I, 24. *Clem.* Str. III, 2. *Tert.* anim. XXXV. *Epiph.* Haer. XXXVII.

2) *Iren.* I, 24. *Clem.* Str. III, 1. *Cyr.* cat. VI. n. 17. *Hier.* adv. Jovin. II, 16. *Epiph.* Haer. XXIV.

3) Οὐκ ἐν τοῖς κοινοῖς δείπνοις μόνον τὸ λυχνιαῖον φῶς ἐκποδῶν ποιούμενοι, ᾗπερ ἄν ἕκαστος ἐπέτυχε συνεμίγνυτο, ἀλλὰ δὲ καὶ τελετὴν τὴν τοιαύτην ἀκολασίαν ὑπειλήφεσαν μυστικὴν. *Theod.* H. F. I, 6.

4) *Iren.* I, 23. n. 1. *Tert.* Marc. I, 29. 30. IV, 11. 29. V, 7. *Ezniek.* adv. Marc. c. XIII. XIV.

5) *Tatian.* l. περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ. S. *Iren.* Οἱ καλούμενοι ἐγκρατεῖς ἀγαμίαν ἐκήρυξαν ἀθετοῦντες τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ θεοῦ, καὶ ῥῆμα καταγοροῦντες τοῦ ἄῤῥεν καὶ θῆλυ εἰς γένεσιν ἀνθρώπων πεποιηκότος. I, 28. n. 1. *Clem.* Str. I, 19. III, 6. 12. *Eus.* H. E. IV, 29. *Epiph.* Haer. XLVI.

weise auch die Ehe (*Epiph.* H. LXI. n. 1.). So gingen auch die Eustathianer in ihrer fanatischen Ueberschätzung des Cölibates so weit, daß sie die Ehe für unzuläßig erklärten[1]), wodurch sie namentlich viele Frauen bethörten, welche fortan ihre Männer verließen und darnach einem ausschweifenden Leben sich ergaben[2]).

Die Verwerflichkeit der Ehe gehörte auch zu den Fundamentallehren der Manichäer[3]), oder, die Sache genauer auszudrücken, so wollten sie zwar die Ehe, aber nicht deren Folge, die Propagation (*Tit. Bost.* adv. Man. II, 33.). Augustin wirft ihnen vor, daß sie keine Vermählung wollen, aber Unzucht verstatten[4]). An sie schließen sich die Priscillianisten[5]) an.

Gegen diese Sekten vertheidigen die Güte der Ehe sämmtliche ältern Lehrer, namentlich Irenäus, Clemens von Alexandrien (str. III, 1. sq.), Origenes, Methodius (conv. X. virgg. Or. II. n. 2.), Tertullian und so weiter. Irenäus urgirt hauptsächlich die von Gott ursprünglich gesetzte Geschlechtszweyheit (I, 28. n. 1.), Clemens hebt besonders die primitive Institution der Ehe hervor (str. III, 6.), eben so Tertullian (Adv. Marc. I, 29.), der sich weiter auch darauf beruft, daß Christus die Kinder gesegnet, was nicht denkbar sey, wenn er die Ehe selbst nicht gut geheißen[6]). Die apostolischen Con-

---

1) *C. Gangr.* c. I. II. Epl. Syn. *Soc.* H. E. II, 43.

2) *Soz.* Ἐκ τούτου δὲ πολλὰς γυναῖκας καταλιπεῖν τοὺς ἄνδρας· εἶτ' ἐγκρατεύεσθαι μὴ δυνηθείσας, μοιχείας ἁμαρτεῖν· τὰς δὲ προφάσει θεοσεβείας τὴν κεφαλὴν ἀποκείρασθαι, καὶ ἀλλοίως ἢ γυναικὶ πρέπει, ἀνδράσι δὲ σύνηθες ἀμφιέννυσθαι. H. E. III, 14.

3) *Tit. Bost.* adv. Manich. II, 16. *Aug.* Mor. Manich. II, 10. n. 19. Append. Mon. ad *Clem.* Recogn. fragm. III. n. 2. (in *Gall.* II, 333. Formul. recept. Manich. (in *Toll.* Insign. itin. italic. p. 141.)

4) Adv. Faust. XX, 30. XXX, 6. Adv. Secundin. c. XXI.

5) *Aug.* Haer. LXX. *Leo* Epl. ad Turib. c. VII. *Phil.* Haer. XXX. LXIX. *Eznich.* adv. Marc. c. XIII. XIV. *C. Tolet.* (400.)

6) Connubium qui adversatur, quomodo videri potest parvulorum dilector, quorum tota causa connubium est. Qui semen odit, fructum quoque execretur necesse est. Adv. Marc. IV, 23.

stitutionen enthalten ein förmliches Bekenntniß der Güte der Ehe mit Berufung auf die von Gott gewollte Geschlechtsdifferenz[1]) und den von Ihm Adam und Eva ertheilten Segen. Chrysostomus bemerkt, wie in der Geschichte der Patriarchen auf das: «und erzeugte Söhne und Töchter» unmittelbar folgt: «und Gott hatte Wohlgefallen an ihm» (**Gen. Hom. XXI. n. 4.**), auch könne die Jungfräulichkeit nicht als Virtuosität und Heroismus gelten, wenn die Ehe nicht gut wäre (**de Virg. n. 10.**). Augustin hebt gegen die Manichäer hervor, daß die Ehe in ihrer Weise zum Erlösungsplane gehört und gedient habe, indem durch sie die Menschheit erhalten worden, welche der Sohn Gottes in sich aufgenommen (**Adv. Secund. Manich. c. XXII.**); gegen die Pelagianer zeigt er (**de Nupt. et concup.**), wie aus dem strengen Erbsündebegriff keineswegs die Unheiligkeit der Ehe gefolgert werden könne.

Späterhin erhoben sich gegen die Ehe im Occident die Katharer[2]), Albigenser[3]), Brüder des freyen Geistes[4]), Dulcin[5]), die Begharden[6]), wie im Orient die Paulicianer[7]) und Bogomilen[8]), wie bekannt, lauter Absenker der Manichäer.

Als die in der christlichen Kirche einzig mögliche Form der Ehe galt allzeit die Monogamie[9]). Von einer sogenannten

---

1) Γάμον νόμιμον καὶ παίδων γένεσιν τίμιον καὶ ἀμόλυντον εἶναι πιστεύομεν· ἐπ' αὐξήσει γὰρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων διαφορὰ σχημάτων διεπλάσθη ἐν τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὔᾳ. *Const. Apl.* **VI, 11.**

2) ***Bonacurs.*** **Vita haeretic. c. V.** ***Monet.*** **adv. Cathar. IV, 7. §. 1. Disputat. inter Catholic. et Pataren. c. II. (in** ***Martene*** **Thes. anecd. T. V.)** ***Reiner.*** **Summ. adv. Cathar.**

3) ***Petr.*** **(Val. Cern.) Hist. Albig. c. II.** ***Evrard.*** **cont. Waldens. c. VII.**

4) ***Raynald.*** **ann. 1311. n. 66.**

5) ***Raynald.*** **ann. 1305. n. 16.**

6) ***C. Colon.*** **(1306.) c. I.** ***Trithem.*** **Chron. Hirsaug. ann. 1311.**

7) **Form. recept. Manich. (in** ***Toll.*** **insignia itiner. italic. p. 148.)**

8) ***Euthym. Zigab.*** **victoria de Messalianis anathematism. VI. (in** ***Toll.*** **insign. itin. ital. p. 118.)**

9) ***Herm.*** **Past. l. II. Mand. IV. n. 4.** ***Method.*** **conv. decem**

gleichzeitigen Polygamie konnte auf dem Standpunkt, auf welchen die Menschheit im Christenthum erhoben war, keine Rede seyn. Wohl aber war eine Wiedervermählung nach dem Tode des einen Gatten, die successive Bigamie und Polygamie von der Kirche immer als erlaubt angesehen; wie es denn auch nach so bestimmten Aeußerungen des Apostels nicht anders der Fall seyn konnte[1]). Doch erheben die Väter nicht wenig die Würde der ersten Ehe und empfehlen sehr dringend das Verbleiben bey der Einen[2]), was namentlich Athenagoras und die Alexandriner thun; auch verstattete die ältere Observanz der zweyten Ehe nicht den festlichen Pomp, mit welchem die erste eingegangen zu werden pflegte, Schleyer und Krone[3]), solenne priesterliche Einsegnung[4]). Der Digamus blieb von klerikalischen Würden[5]) ausgeschlossen; auch wurde ihnen die Wohlthat der kirchlichen Almosen[6]) hin und wieder nicht zu Theil, und anderweitige Bußleistungen ihnen aufgelegt[7]). Die Scholastiker deduziren die untergeordnete Stellung der zweyten Ehe im Verhältniß zur ersten unter Anderm daraus, daß durch erstere die Einheit Christi und der Kirche nicht gut symbolisirt wird[8]).

---

virg. or. III. n. 12. *Cyr.* cat. IV, 26. *Bas.* Epl. CLXI. n. 4. *Epiph.* Haer. XLVIII. n. 9. LIX. n. 4. 6. *Chrys.* in Tit. Hom. II. n. 1. De non iterand. conjug. n. 1. 2.

1) I *Cor.* VII, 39. 40. *Rom.* VII, 2. I *Tim.* V, 14.

2) *Athenag.* leg. XXXIII. *Min. Felix.* Octav. XXXI. *Clem. Alex.* Str. III, 2. *Orig.* in Jerem. Hom. XIX. n. 4. In Joh. T. XX. n. 10. Luc. Hom. XVII. *Greg. Nyss.* Vita S. Macrin. (T. II. p. 180. ed. *Mor.*) *Ambr.* de viduis. c. IX. *Chrys.* de non iterand. conjug. *Zeno Veron.* de Contin. n. 4.

3) *Chrys.* de non iterand. conjug. n. 2. *Nicol. I.* ad consult. Bulgaror. Respons. n. III. *Nicephor.* confess. c. X. etc.

4) *Ambrosiast.* in I Cor. VII, 40. Tim. III. etc.

5) *Tert.* exhort. cast. VII. *Orig.* in Luc. Hom. XVII. *Hier.* Epl. LXXXII. ad Ocean. *Siric.* ad Himer. Tarac. c. VIII. sq. etc.

6) *Hier.* Epl. XCI. ad Ageruchiam.

7) *C. Laod.* c. I. *Bas.* Epl. canonic. I. c. XIV. etc.

8) *Hugo* (Rothom.) cont. Haereticos sui temporis. III, 4.

Dagegen hielten die von einem falschen Ideal sittlicher Strenge und christlicher Heiligkeit fortgerißenen Montanisten[1]) und Novatianer[2]) die zweyte Ehe für absolut unstatthaft und ein schweres Vergehen. Wenn die gleichfalls für ein falsches Bild sittlicher Vollendung der Menschheit schwärmenden Wiedertäufer die Polygamie verstatteten und ganz und gar ins Fleisch verfielen[3]), so beweißt dieses nur, wie leicht das im (falschen) Geist Begonnene im Fleische endet, oder auch, wie oft das scheinbar im Geiste Wurzelnde nur auf fleischlichem Boden ruht. Wie Luther Polygamie für nicht unerlaubt halten konnte[4]), begreift sich theils daraus, daß in seiner religiösen Betrachtungsweise das ethische Moment überhaupt sehr in den Hintergrund tritt, theils aus der sehr schwierigen Stellung, in welcher er sich gegenüber der heftigen Leidenschaft eines Hauptbeschützers seiner Sache befand.

Die Kirche betrachtete die Ehe der durch die Taufe Christo näher Angehörigen in den frühesten Zeiten als unauflöslich. Der älteste Zeuge hiefür ist Hermas, welcher den Mann,

---

Thomas. **Sent. IV. dist. XLII. qu. III. art. I.** *Bonav.* **Sent. IV. dist. XLII. art. III. qu. II.** Doch bemerkt er: **Nuptiae possunt esse secundae ex parte viri, et primae ex parte mulieris, vel e converso, vel ex parte utriusque. In primo casu salvatur ratio sacramenti. Christus enim unitur pluribus animabus, et sibi eas desponsat. In secundo casu minus, in tertio minime; et ideo in primo casu, cum mulier est virgo, quamvis vir sit bigamus, nuptiae benedicuntur.**

1) *Tert.* **vel. virg. X. XI. Hermog. I. Res. carn. VIII. Jej. I. Pudic. I. Adv. Marc. I, 29. V, 15. Exhort. castit.** und **Monogam.** ganz. Cfr. *Apoll.* **I. adv. Cataphryg. (ap.** *Eus.* **H. E. V, 18.)** *Aug.* **bon. viduit. III. n. 6.**

2) *Epiph.* **Haer. LIX. n. 3. 4.** *Theod.* **H. F. III, 5.** *Soc.* **V, 22.** *Aug.* **Bon. viduit. III. n. 6. Cfr.** *C. Nic.* **c. VIII.**

3) Justus Menius vom Geist der Widerteuffer. In Luthers Werken. Wittenb. Th. II. S. 322. Melanchthon Propositionen gegen die Widerteuffer. n. 18. sq.

4) **Epl. DLXXII. (ed.** *de Wette.***) DCCCXXX. MDCCCCIV. MDCCCXI.**

der sein Weib wegen Ehebruchs entläßt und eine andere nimmt, damit selbst in Ehebruch verfallen erklärt (**Past. l. II. Mand. IV. n. 12.**). Eben so erklärt Justin den, welcher eine Geschiedene heirathet, für einen Ehebrecher (**Apol. I. n. 6.**). Athenagoras, welcher den Begriff der Monogamie schärfer fassend, nicht einmal nach dem Tode eines Gatten die Wiedervermählung des andern zugeben möchte, konnte um so weniger die Wiedervermählung eines Gatten bey Leben des andern für irgend statthaft erachten (**leg. XXXIII.**). Clemens von Alexandrien hat die Einheit als Merkmal und Vollkommenheit der Ehe in deren Definition aufgenommen (**Str. II, 23. III, 11.**), auch nur für den Fall der Unzucht Absonderung, aber bey Lebzeiten des getrennten Theiles keine Ehe verstattet (**Str. II, 25. cfr. III, 6.**). Origenes will die Vermählung mit einer Entlassenen nur für einen Ehebruch gelten lassen (**in Matth. T. XIV. n. 24.**) und als einen Verstoß gegen das klare Wort des Apostels ansehen (**ibd. n. 23.**). Ueberhaupt erkennt er keine andere Aufhebung des Ehebandes, als den Tod des einen Theiles (**in Rom. VII, 2.**). Basilius sieht ebenfalls den als Ehebrecher an, der eine geschiedene Frau heirathet, und die als Ehebrecherin, die geschieden einen andern Mann nimmt (**Epl. CXCIX. [can. II.] c. XLVIII.**), allein im Tode löse das Eheband sich auf (**virg. n. 23. 38.**), und so könne analogisch auch eine Gott dem Unsterblichen vermählte Jungfrau nimmermehr sich vermählen (**ibd. n. 39.**). Epiphanius bezeichnet die Deuterogamie, worunter sonder Zweifel die abermalige Heirath bey Lebzeiten des ersten Gatten zu verstehen ist, als Sünde (**Haer. LXI. n. 1.**), führt es als einen Beweis der bey den Ebioniten herrschenden Ungebundenheit an, daß sie nach Auflösung einer Ehe die zweite und dritte schließen (**Haer. XXX.**), und weiß auch keine andere Auflösung des ehelichen Bandes anzugeben, als den Tod[1]). Die apostolischen Canonen verbieten unbedingt jede Wiedervermählung dessen,

---

1) **Exposit. fidei Catholic. n. XXI. Haer. LIX. n. 4. 6.**

welcher sein Weib entlassen, und des Weibes, welches entlassen worden (c. **XLVIII.**). So wird auch das Weib, welches bey Lebzeiten ihres Mannes einen andern nimmt[1]), deßgleichen der Mann, welcher ein geschiedenes Weib nimmt[2]), von Chrysostomus des Ehebruchs bezüchtigt. Cyrill von Alexandrien räth zwar die Ehebrecherin wegzuschicken[3]); allein eine neue Verbindung sehen wir bey ihm nicht verstattet; vielmehr findet er die Unauflösbarkeit der Ehe schon in ihrem Begriff mitenthalten (**in Malach. n. XXVIII.**). Theodoret erklärt die Unauflösbarkeit der Ehe für ein evangelisches Gesetz[4]) und erinnert, wie Paulus diesem gemäß den Korinthiern bemerkt habe, daß der Getrennte nicht wieder heirathen darf[5]). Ganz harmonisch hiermit lauten die Aussagen der lateinischen Väter und Kirchenschriftsteller. Den Apostoliker Hermas haben wir oben schon gehört, und wir wenden uns deßhalb an Tertullian. Dieser erklärt es als Gesetz und Gebrauch der Christen, im Falle der Scheidung keine neue Ehe zu schließen (**Monog. IX.**) und wie auch nach dem Repudium das Weib nicht aufhöre, ihrem Manne anzugehören (**ibd. X.**). Anderswo sucht er nachzuweisen, wie Christus, da er nach der Scheidung eine neue Ehe zu schließen untersagt und die Ehlichung einer Geschiedenen als Ehebruch verwirft, darum mit Moses nicht im Widerspruch steht (**adv. Marc. IV, 34.**). In Beziehung auf die Lehre des Apostels von der Ehe macht er darauf aufmerksam, daß er wohl die Scheidung nicht gänzlich untersagt, aber keine Auflösung der

---

1) *Chrys.* **Epl. CXXV. ad Cyriac.**

2) **De Repud. n. 3. Qualis duc. ux. n. 1. In Matth. Hom. XVII. n. 4.**

3) **Ador. Spirit. et verit. l. VII. p. 383. T. I. ed. *Aubert*.**

4) **In I Cor. VII, 11. Cfr. in Rom. VII, 3.**

5) Πειρᾶται μὲν ἀῤῥαγῆ φυλάξαι τοῦ γάμου τὴν ζεύγλην· συγκατιὼν δὲ τῇ ἀσθενείᾳ τῷ χωριζομένῳ νομοθετεῖ τὴν ἐγκράτειαν, καὶ ταύτῃ κωλύει τὴν τοῦ γάμου διαίρεσιν· ἀπείργων γὰρ ἑτέρῳ συνάπτεσθαι, πρὸς τὸν πρότερον γάμον ἐπανελθεῖν μέρος ἑκάτερον συνωθεῖ. **In I Cor. VII, 11.**

Ehe verstattet habe (adv. Marc. V, 7.). Cyprian spricht sich über die Natur des christlichen Ehebundes ganz kurz und kategorisch mit den von Paulus I *Cor.* VII, 11. entlehnten Worten aus (Testim. III, 90.). Lactantius bemerkt, wie das göttliche Gesetz, um die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Ehe zu sichern und eine Distraction der durch die Ehe gebildeten Lebenseinheit zu verhüten, die Ehelichung einer Geschiedenen für Ehebruch erklärt habe (Inst. div. VI, 23.); und so entwickelt auch Hilarius, wie Christus die alte mosaische Ehegesetzgebung auf alle Weise verbessert, nur für den Fall des Ehebruchs Scheidung erlaubt, jede Heirath Geschiedener für Ehebruch erklärt habe (in Matth. comm. c. IV. n. 22.) und verweist weiter auf Paulus, als den rechten Dolmetsch der christlichen Matrimoniallehre (ibd. c. XIX. n. 2.). Hieronymus hat diesen Punct ganz speciell in seinem Briefe an Amandus besprochen. Auf die von genanntem Presbyter an ihn gestellte Frage, ob es nicht in irgend einem Falle dem Weibe verstattet seyn könne, ihren Mann zu verlassen und einen andern zu nehmen, antwortet er mit Beziehung auf I *Cor.* VII, 11., daß es einem Weibe unter keiner Voraussetzung erlaubt sey, bey Lebzeiten ihres Mannes zu einer neuen Ehe zu schreiten, durch die klaren Worte des Apostels sey jeder Ausnahme und Ausflucht der Weg verlegt. Anderwärts spricht er von dem Benehmen gegen ehebrecherische Frauen, und erkennt deren Entlaßung als eine ganz angemessene Züchtigung, bringt aber dabei in Erinnerung, daß bey Lebzeiten der Entlassenen keine neue Ehe geschloßen werden dürfe, so wie deßgleichen die Geschiedene von Niemand zum Weibe genommen werden könne (in Matth. XIX, 9.). In dieser Beziehung mache, (so erinnert er an einem andern Orte) das evangelische Gesetz keinen Unterschied zwischen Mann und Weib, beyde können im Falle des Ehebruchs den sündigen Ehegenoßen entlaßen, und beyden sey in einem solchen Falle Wiedervermählung untersagt (Epl. ad Ocean. de morte Fabiol.). Am ausführlichsten von Allen hat aber Augustin diesen Lehrpunct behandelt, namentlich in seinem

Werke de adulterinis conjugiis. Pollentius hatte nämlich die Ansicht ausgesprochen, daß ein Weib nach ihrer Scheidung vom ehebrecherischen Manne zu keiner neuen Ehe schreiten dürfe, wegen des zu großen Aergernißes, welches sie also gäbe, da nicht nur der Mann seiner Ehre verlustig würde, sondern auch das Weib den Verdacht auf sich lüde, nur in der Aussicht auf die neue Ehe den Mann entlassen zu haben. Anders verhalte es sich mit dem Manne, welcher sein ehebrecherisches Weib entläßt und eine andere nimmt, da werde nur das Weib mit Schande bedeckt, aber nicht der Mann, das Aergerniß sey bey weitem nicht so groß, darum eine Wiedervermählung wohl nicht unstatthaft. Augustin entgegnete, das größere oder kleinere Aergerniß komme hier eigentlich gar nicht in Betracht, sondern allein das christliche Gesetz; hierin sey der Grund zu suchen, warum das Weib nach der Scheidung von ihrem ehebrecherischen Manne keinen andern nehmen könne, und dieses Gesetz gelte gleichermaßen für den Mann (adult. conj. I, 6.). Auf die Frage des Pollentius, ob nicht I *Cor.* VII, 39. auch von Ehebruch gedeutet, und der ehebrecherische Mann als todt, und darum eine Wiedervermählung als erlaubt betrachtet werden könne, auf diese Frage antwortet Augustin: — Nein, mit der Bemerkung, daß in besagter Stelle nur von dem körperlichen Tode die Rede sey (adult. conj. II, 5—9.). Auf die Frage, ob auch der als Ehebrecher zu betrachten, welcher nach der Scheidung von der Ehebrecherin lediglich in der Absicht, sich eine Nachkommenschaft zu gründen, eine neue Ehe eingeht, antwortet Augustin mit Beziehung auf Christi Ausspruch wiederum bejahend, mit dem Zusatze, daß anders auf Grund der Unfruchtbarkeit auch eine tugendhafte Frau entlassen werden könnte (Ibid. II, 11.). So erkennt er an vielen Stellen seiner Schriften die Unauflösbarkeit als charakteristische Eigenschaft der von Gläubigen geschloßenen Ehe, und leitet dieselbe von der Sakramentalität einer solchen Ehe ab[1]);

1) Bono conj. c. VII. XXIV. Nupt. et concup. I, 10. 17. Fid. et opp. c. VII. n. 10. Gen. lit. IX, 7. n. 12.

ja er vergleicht sogar den in der Taufe und Priesterweihe eingeprägten unauslöschlichen Charakter[1]). Weiter findet sich diese Lehre der Unauflösbarkeit verkündet von Innocenz I. (Epl. VI. ad Exup. Tolos.), Leo I.[2]), Petrus Chrysologus (Serm. CXV.). In demselben Sinne sprechen sich viele alten Concilien aus, wie das von Elvira (c. IX.), Arles (314) (c. X.), von Carthago (407) (c. X.), von Milev II. (416) (c. X.). Wenn wir späterhin durch die Einflüße der weltlichen noch halb heidnischen Legislation und die Barbarey der Zeit auf mehren Concilien, die jedoch beynah einen weltlichen Charakter tragen und wie Reichstage sich verhalten, die Klarheit der alten Tradition verdunkelt[3]), und ihre Macht hin und wieder aus dem Leben verdrängt sehen, so erhellt doch deren fortwährender Bestand aus allen übrigen Concilien dieser Zeiten[4]) und aus der ganzen theologischen Literatur[5]), wie aus den Erklärungen der Päbste[6]).

Anders verhält die Sache sich in der griechischen Kirche. Hier hat ein aus der sehr profanen Legislation hervor-

---

1) Adult. conjug. II, 5. Nupt. et concup. I, 10. 17.

2) Ad Nicet. Aquilej. Epl. CLIX. *Ball. Cacciar.* CXXXIII.

3) *C. Vermer.* (752.) c. II. V. IX. X. *C. Compend.* (757.) c. VIII. Cfr. die Canonensammlungen von Theodor von Canterbury und Egbert, eben so die Marculfischen Formeln II, 30. und formull. Andegav. n. LVI. (in *Mabillon* vett. anal. p. 597.)

4) *C. Herford.* (673.) c. X. *C. Aurel.* (533.) c. XI. *C. Nannet.* (656.) c. XII. *C. Tolet.* (681.) c. VIII. *C. Suession.* (744.) c. IX. *C. Foroj.* (781.) c. X. *C. Cabill. II.* (813.) c. XXX. *C. Tulon. II.* (860.) *C. Bituric.* (1031.) c. XVI. *C. Rhem.* (1049.) c. XII. *C. Turon.* (1060.) c. IX. *C. Gerund.* (1068.) c. IV. *C. Rotom.* (1072.) c. XIV. *C. Szabolch.* (1092.) c. XX. *C. Later. III.* appendix. l. VII. de factionib. n. 4.

5) *Isid. Hispal.* Eccl. offic. II, 19. *Remig.* (Antiss.) in Rom. VII. I Cor. VII. *Raban.* in Epll. Pauli l. X. n. 3. *Theodulf.* (Aurel.) capitt. II. *Jon.* (Aur.) inst. laic. II, 13. *Radbert.* in Matth. V, 32. XIX. etc.

6) *Gregor.* l. XI. Epl. XLV. L. LI. *Zacc.* Epl. VII. ad Pipin. *Joh. VIII.* Epl. LXV. CXXVIII. *Innoc. III.* l. I. Epl. IV.

gehender Mißbrauch und die Laxität des Lebens auf die Ueberzeugung sehr nachtheilig zurückgewirkt, so daß die Lehre von der Eheunauflößbarkeit nach und nach antiquirt wurde. Auf dem Concil von Florenz wurde, nachdem übrigens die Vereinigung der beyden Kirchen schon vor sich gegangen war, diese Sache zur Sprache gebracht, und von Eugen alle Mühe angewandt, um die Griechen von der Verkehrtheit ihrer Praxis zu überführen, ohne daß jedoch die Griechen es für gut fanden, sich näher in die Sache einzulassen. Die Armenier aber wurden gleich bey ihrem ersten Erscheinen auf dem Concil von vorneherein angehalten, sich zur Abstellung des auch bey ihnen vorkommenden Mißbrauchs förmlich und eidlich zu verpflichten. Wie tief aber das Uebel bey den Griechen gewurzelt hatte, und wie sehr andererseits die Kirche darauf bedacht war, dasselbe auszurotten, erhellt aus den von den Päbsten deßhalb wiederholt erlassenen Instructionen [1]). Dagegen bietet sich in der nestorianischen Parthey die höchst bemerkenswerthe Erscheinung, daß hier die ältere Tradition und Praxis sich fortwährend in Kraft erhalten hat [2]).

Es galt aber diese Unauflösbarkeit immer nur als eine charakteristische Eigenschaft der christlichen Ehe, oder bestimmter die Sache auszudrücken, der von Getauften in gültiger Weise geschloßenen Ehe. Denn in Beziehung auf die von Ungetauften geschloßene Ehe ward von jeher eine andere Ueberzeugung und Praxis befolgt; der zum Christenthum übergetretene Theil konnte nämlich, wenn der Ungläubige nicht in Frieden und Ordnung mit ihm zusammen wohnen wollte, denselben verlaßen und zu einer neuen Ehe schreiten, wie Paulus selbst (**I *Cor.* VII, 12.** sq.) den Gläubigen in einem solchen Falle für nicht gebunden erklärt. So erlaubt das Concil von

---

1) *Clem. VIII.* (1595.) instr. ad Graec. (in Bullar. M. T. III. p. 53. ed. Luxemb.) *Urban. VIII.* Conf. fid. Graec. art. XX. *Bened. XIV.* const. LVII. de dogmatibus ab Italo-graec. tenendis atque servand. §. VIII. n. II.

2) *Assem.* diss. de Nestorian. in B. O. T. III. P. III. p. 326.

Elvira dem gläubigen Gatten, den ungläubigen Ehegenoßen, wo er sich eines Ehebruchs schuldig gemacht, zu verlaßen, und einen andern zu nehmen; zwar sagt das Concil dieses nicht direct, aber gibt es dennoch klar zu verstehen, indem es nur untersagt, den Gläubigen, der sich eines solchen Vergehens schuldig gemacht, zu entlaßen (c. IX.). So verordnet dasselbe Concil auch, daß ein Weib, welche von einem Catechumenen verlaßen einen andern geehlicht hat, ohne weiteres zur Taufe zugelaßeu werde (c. X.). Augustin wiederholt allenthalben, daß die Unauflöslichkeit eine charakteristische Eigenschaft der Ehe innerhalb des Christenthums sey[1]), daß der Gläubige, welcher mit einem Ungläubigen vermählt ist, an denselben nicht unauflösbar gebunden ist, aber von der ihm zustehenden Freyheit dennoch keinen Gebrauch machen soll, um so Christo mehr Seelen zuzuführen[2]). Dem zum Christenthum Uebertretenden wird diese Freyheit zu einer neuen Ehe von den Spätern[3]) vindicirt, und so bis in die neuesten Zeiten herab[4]) gelehrt. Aber eben so einverstanden waren die Aeltern und Spätern, daß eine von Gläubigen geschlossene Ehe durch den Abfall eines Theiles nicht aufgelöst oder auflöslich wird[5]). Ein Fall, in welchem auch

---

1) Bon. conjug. c. VII. XXIV. Fid. et Opp. c. VII. n. 10. etc.

2) De adult. conjug. I, 14. Cfr. de quaest. 83. qu. ultim.

3) *C. Tolet. IV.* c. LXIII. *Theod.* (Cantuar.) capit. XXIII. LXIII. *Clem. III.* (*Mansi.* XXII, 333.) *Innoc. III.* l. II. Epl. L. *Rupert.* (Tuit.) de gloria et honore filii. hom. l. V. *Thom.* Supplem. P. III. qu. XXXIX. art. III. *Bonav.* Sent. IV. dist. XXXIX. P. II. art. II. qu. I. *Richard.* Sent. IV. dist. XXXIX. art. II. qu. I.

4) *C. Mexic.* (1585.) §. 13. *Bened.* Bull. ann. 1747. Syn. dioec. VI, 4. n. 3. Die Dissertationen von Solari und Dessessarts, welche das Gegentheil zu behaupten wagten, erhielten Stellen im Index. Binterim, welcher in seiner Archäologie ebenfalls fürs Gegentheil aufgetreten war, retractirte bald darauf. S. dessen de libertate conjugis infidelis factae fidelis etc. Confluent. 1834.

5) *August.* de adult. conjug. I, 31. *Innoc. III.* l. II. Epl. L. *Thom.* Suppl. P. III. qu. LIX. art. V. *Bonav.* Sent. IV. dist.

die Ehe zweyer Gläubigen als durch die That aufgelöst betrachtet wurde, war der, wenn vor der Vollziehung der Ehe ein Gatte die feyerlichen Gelübde der Keuschheit ablegte oder in einen Orden trat. Die Auflösbarkeit der Ehe in einem solchen Falle haben mehre Päbste im Mittelalter förmlich ausgesprochen[1]). Anders verhielt es sich mit der vollzogenen Ehe, diese konnte durch feyerliche Gelübde nimmermehr gelöst werden[2]), und wurde, daß die Griechen solches, und zwar unter Authorisation der weltlichen Gesetzgebung[3]) thaten, von den Päbsten als abscheulicher Mißbrauch angesehen[4]).

Was die Sakramentlichkeit der Ehe betrifft, so hat die Schrift dieselbe *Eph.* V, 23. sq. angedeutet, wobey jedoch zu bemerken, daß die Stelle von den Alten nicht ganz übereinstimmend ausgelegt wird[5]). Die in der Kirche

---

XXXIX. art. II. qu. I. *Richard.* Sent. IV. dist. XXXIX. art. II. qu. III.

1) *Alex. III.* Verum post consensum legitimum de praesenti licitum est alteri altero etiam repugnante eligere monasterium, sicut quidam sancti etiam de nuptiis vocari fecerunt, dummodo inter eos commixtio carnalis non intervenerit, et alteri remanenti, si commonitus continentiam servare noluit, licitum esse videtur, ut ad secunda vota possit transire, quia cum una caro non fuissent simul effecti, satis potest unus ad dominum transire et alter in seculo remanere. In decret. Alex. Tit. LVII. c. I. Cfr. *Alex.* Epl. ad Epp. S. Agath. (ibd. c. IV.) Epl. ad Exon. Epp. (ibd. c. VI.) Epl. ad Brising. Epp. (ibd. c. IX.) Eben so *Innoc.* (in Greg. decret. l. III. Tit. XXXII. c. II.)

2) *Greg. M.* l. XI. Epl. XLV. *Urban. III.* Epl. ad Prior. S. Crucis. (in *Greg.* decret. l. III. T. XXXII. c. IX.)

3) *Justinian.* Nov. V, 5. XXII, 5. CXXIII, 40. *Phot.* Nomoc. T. XIII. c. IV.

4) *Greg.* l. XI. Epl. XLV. L.

5) Das μυστήριον τοῦτο μέγα deuten Einige von der Institution der Ehe im Paradiese; so *Method.* conv. dec. virg. or. III. n. 1. *Tert.* anim. c. XI. *August.* gen. lit. IX, 19. *Hier.* in Eph. V, 32., Andere von der Ehe im Allgemeinen (so Viele), oder von der Menschwerdung *Chrys.* qual. duc. ux. n. 3. *Theod.* h. l.

bestehende Ueberzeugung von der Sakramentlichkeit der Ehe bekundet Tertullian, da er dieselbe neben der Taufe, Firmung und Eucharistie und unter den Sakramenten aufführt, welche der Teufel im Heidenthum auf seine Weise nachzuäffen strebt (de **Praescr. XL.**), und wo er die Verehlichten als von Gott zur Einheit verbunden und besiegelt darstellt (**Monog. c. XX.**). Hieronymus sagt, daß die Ehe von der Kirche nicht verworfen, sondern ausgespendet wird, wodurch er nicht undeutlich die Ehe unter die Sakramente reiht (**adv. Jovin. l. I.**).

Wenn Marius Victorinus (**in Eph. V, 32.**), Zeno von Verona[1]), Chrysostomus (**qual. duc. ux. n. 5.**), Epiphanius (**Haer. LXXVIII. n. 19.**), Petrus Chrysologus (**Serm. XCIX.**), Leo (**Epl. ad Rustic.**) die tiefe mystische Bedeutsamkeit der Ehe im Allgemeinen anerkennen, so hat Augustin deren Sakramentlichkeit im strengern und eigentlichen Sinne oft besprochen[2]), ihr sogar auch einen unvertilglichen Charakter, wie der Taufe und Priesterweihe zugelegt[3]), daß also nichts falscher ist, als Calvins (**Inst. IV, 19. n. 34.**) Behauptung, vor Gregor habe Niemand die Ehe unter die Sakramente gezählt. Wie die Mittelalterlichen nicht bloß die symbolische Qualität, sondern auch die eigentliche sakramentliche Natur der Ehe anerkennen, erhellt aus Alanus[4]), Edmund von Canterbury (**Spec. Eccl. XIV.**), Johann von Salisbury

---

1) **Haec (caritas) conjugalis affectus duos homines sacramento venerabili unam cogit in carnem. L. I. tr. II. de spe, fide et charit. n. 4.**

2) **Gen. lit. IX, 7. Bon. conj. c. VII. XXIV. Nupt. et concup. I, 12. n. 13. 17. n. 19. Pecc. orig. XXXIV. n. 39. XXXVII. n. 42.**

3) **Adult. conj. II, 5. Nupt. et concup. I, 10. 17.**

4) **Conjugium est sacramentum remedii ad fugam, non necessitatis ad electionem. Reg. theol. CXIV.** und in der **expositio: Cum enim quaedam sacramenta necessitatis sunt, ut baptismus, poenitentia et eucharistia, dignitatis, ut ordines sacri: sic conjugium est sacramentum consilii etc.**

(**Epl. LXXXIX. ad Alex. Pap.**); eben so aus den Concilien, namentlich dem dritten Lateranensischen (1174) (**can. VII. VIII.**). Doch läßt sich nicht läugnen, daß einige kühnere Theologen sich ziemlich lax ausgesprochen haben, wie Abälard[1]), der zwar die Ehe als Sakrament gelten läßt, aber annimmt, es werde dadurch keine Gnade verliehen wie durch die übrigen. Petrus Lombardus hegt eine ähnliche Ansicht (**Sent. IV. dist. II.**), weiter Peter Johann Olivus, der nachher retractirte[2]). Durand gesteht zwar, daß die Theologen seiner Zeit die Ehe für ein eigentliches Sakrament halten (**Sent. IV. dist. XXVI. qu. III. n. 8.**), glaubt aber für seinen Theil annehmen zu dürfen, sie sey kein Sakrament im eigentlichen und strengen Sinne, sondern nur in einem weitern[3]). Sonst lehren alle Scholastiker, daß in dem Ehesakrament wirklich Gnade, und zwar diese verliehen wird, die Ehe heilig zu halten und deren Zweck vollkommen zu erreichen[4]). Für das hohe

---

1) **Quod (conjugium) quidem sacramentum est, sed non confert aliquod donum, sicut caetera faciunt, sed tamen mali remedium est, datur enim propter incontinentiam refraenandam, unde magis ad indulgentiam pertinet. Theol. Christ. c. XXXI. Hoc sacramentum, ut dictum est, mali remedium est, etsi donum non conferat. Ibd.**

2) Sein Wiederruf lautet: **Quod matrimonium sit sacramentum novae legis, et conferat gratiam. Affirmare contrarium est erroneum, sustinere haereticum, dubitare est omnino et simpliciter illicitum. Hanc sententiam accepto, quantum ad hoc, quod sit sacramentum novae legis, et quantum ad hoc nunquam dixi contrarium, et si dixi revoco. Credo etiam, quod conferatur ibi gratia, licet aliquando recitatorie et absque assertione dixerim, quod non conferatur ibi gratia, et quod non sit sacramentum omnino univoce cum aliis.** *Argentré* **I, 230.**

3) **Quod matrimonium non est sacramentum stricte et proprie dictum, sicut alia sacramenta novae legis. n. 15. Ad secundum dicendum est, quod matrimonium sacramentum est saltem large. n. 17.**

4) **Sublevatur anima a corruptione concupiscentiae inordinatae, et datur gratia ad copulam singularem, copulam utilem, et ad**

Alter der Tradition von der sakramentlichen Dignität der Ehe spricht aber außer dem oben schon Angeführten noch die Uebereinstimmung der Nestorianer[1]), Kopten[2]), Maroniten[3]), Armenier[4]), Griechen. Was namentlich die Letztern betrifft, so hat deren Glaube sich nicht bloß in den Schriften der Theologen[5]), sondern auch bey Veranlaßung der bekannten Versuche sie zu protestantisiren, in mehren Synoden[6]) auf das Bestimmteste und Feyerlichste ausgesprochen.

Nach der hohen Würde und sakramentlichen Natur der christlichen Ehe mußte die Mitwirkung des Priesters bey deren Schließung allzeit für höchst wünschenswerth angesehen werden. So empfiehlt schon Ignatius den Rath des Bischofs dabey einzuholen (**Epl. ad Polyc. n. V.**). Tertullian spricht schon deutlich von dem priesterlichen Segen[7]), und zwar so, daß dieses als ein alt hergebrachter Gebrauch erscheint. Desselben gedenken dann ferner Siricius[8]), Basilius (**Hexaem. VII, 5.**), Timotheus von Alexandrien (**resp. can. XI.**), Ambrosius[9]), Innocenz I. (**Epl. ad Victric. Rotomag.**),

---

eopulam inseparabilem. S. *Bonav.* Sent. IV. dist. XXVI. art. II. qu. II. *Thom.* Supplem. P. III. qu. XXIV. art. IV.

1) *Sulaka.* Prof. fid. *Assem.* B. O. T. III. P. II. p. 517.

2) *Soller.* de Coptis. n. 223. (in *Boll.* Juni T. V.)

3) *Nairon.* Euopl. fid. cath. P. I. c. IV. *Raynald.* ann. 1445. n. 22.

4) *C. Armen.* 1342. *Alan.* C. Eccl. Arm. cum Rom. T. III. p. 439.

5) *Simeon.* (Thessalon.) de initiatis. c. XXXIII. *Gabriel.* (Philad.) de matrim. *Manuel. Calec.* princip. fidei catholic. c. VI. *Arcud.* Sacram. I, 2.

6) *C. CP.* (1642.) n. XV. *C. Hieros.* (1672.) n. XV.

7) Ux. II, 9. Monog. XI. cfr. Pud. IV.

8) Ad Himer. Tarrac. Epl. I. n. 13. Die Stelle ibd. n. 5. deuten Einige von Sponsalien de futuro. So *Coustant.* h. l. *Bened.* syn. dioec. VIII, 12. n. 5.

9) Epl. ad Vigil. XIX. n. 17. Cfr. in I Cor. VII, 40.

Isidor von Sevilla (Eccl. off. II, 19.) und so weiter[1]). Gleicherweise findet sich derselbe von der vierten carthaginensischen Synode, dann von einer Reihe späteren Concilien[2]) erwähnt, und wie in der lateinischen, so in der griechischen Kirche[3]) förmlich geboten.

Bey all dem sehen wir nirgend diese priesterliche Einsegnung als das die Ehe als solche wesentlich bedingende und constituirende Princip erklärt, sondern nur den erklärten Consensus von Mann und Weib dafür angesehen. Besonders klar sprechen dieses auf Anfragen mehre Päbste aus, wie Nicolaus I. (ad Bulgar. consult. Resp. c. III.), Hadrian II.[4]), Innocenz III.[5]), Alexander III.[6]), Gregor IX. (decret. Greg. l. IV. T. I. c. XXXI.) womit die Beschlüße

---

1) *Ildefons.* (Tolet.) de Haeres. *Theod.* (Stud.) l. I. Epl. I. *Chrodeg.* reg. can. c. LXXIII. *Niceph.* (confess.) c. XXXIV. *Humbert.* adv. Nicet. *Bernard.* Epl. CCX.

2) *C. Carth. IV.* (398.) c. XIII. *C. Nic.* (can. Arab.) c. V. *C. Ticin.* (850.) c. X. *C. Londin.* (944) const. de Nupt. n. VIII. *C. Londin.* (1200.) c. VIII.

3) *Phot.* Nomoc. T. XIII. c. II. Schol. *C. CP.* (1171.) c. IV. *Gabriel.* (Philad.) de Sacram. matrim. c. VI.

4) Quia sacerdos datae utrimque fidei non interfuit, cum tamen alii testes legitimi plures interfuisse noscantur, utrum hujusmodi matrimonium stare debeat, an etiam irritum habeatur, quaestio inde, sicut nobis relatum est, agitatur. Ut autem omnis quaestio super eodem matrimonio de caetero sopiatur, per apostolica tibi scripta mandamus, quatenus hujusmodi connubium dissolvi nullatenus patiaris, sed firmum facias atque inviolabile permanere. Si enim alias personae convenientes et legitimae fuerint, et contractus ipse legibus concordans, ita quod non videatur ei de sacris canonibus obviare, pro eo, quod sacerdos absens fuerit, tale matrimonium non debet ullatenus impediri. Epl. ad Epp. (in *Baluz.* Miscell. V, 488.)

5) L. I. Epl. XLVIII. l. XIV. Epl. CLIX.

6) Epl. ad Epp. Salern. (in *Alex. III.* decret. Tit. LVIII. c. VI.) Epl. ad Epp. Januens. (in *Alex.* decret. Tit. LVIII. c. XXXVII.)

der Concilien[1]) vollkommen harmoniren, welche auch die Weise festsetzen, in welcher die Gläubigen die Ehe schließen sollen[2]). So lehrten auch die Scholastiker, daß der ausgedrückte Wille der Contrahenten die Ehe constituirt, sie selbst die Vollbringer des Sakraments sind[3]), die geheim geschlossenen Ehen, obgleich streng verboten[4]), dennoch wahre Ehen sind[5]). Demgemäß findet sich auch in keinem ältern Rituale eine vom Priester zu sprechende sakramentliche Trauungsformel[6]).

In der griechischen Kirche herrscht nach dem Zeugniß des Gabriel von Philadelphia bey den bewährtesten Lehrern dieselbe Ansicht[7]), und anders wissen es auch nicht die Armenier[8]), daß also diese Meinung als die allgemein angenommene betrachtet werden kann. Nach den Lateinern, Griechen und Armeniern ist der wirkliche gegenwärtige Consensus[9]) die

---

1) *C. Valent.* (1255., c. IX. *C. Florent.* (1346.) P. IV. c. I. *C. Prag.* (1346.) c. XLIII. *C. Prag.* (1355.) c. L.

2) *C. Valent.* (1255.) c. IX. *C. Dunelm.* (1220.) (*Wilkins.* I, 582.) *C. Trevir.* (1227.) c. V.

3) *Thom.* Sent. IV. dist. XXVI. qu. II. art. II. *Scot.* Sent. IV. dist. XXVI. qu. IV. art. XIV.

4) *C. Foroj.* (791.) c. VIII. *C. Troslej.* (909.) c. VIII. *Herard.* Turon. c. CXXX. *C. Rotom.* (1072.) c. XIV. *C. Londin.* (1175.) c. XVIII. etc. *Rather.* (Veron.) (950.) Synod. ad Presbyt. *Pet. Dam.* de celebr. Nupt. temp. c. I. etc.

5) *Thom.* Suppl. P. III. qu. XLV. art. IV. *Bonav.* Sent. IV. dist. XXVIII. art. I. qu. V. *Richard.* Sent. IV. dist. XXVIII. art. II. qu. III.

6) *Martene* Ant. Eccl. Rit. I, 9. art. II. n. 6.

7) Ἡ μὲν ὕλη τοῦ συνοικεσίου καὶ τοῦ γάμου κατὰ τοὺς ἀρίστους τῶν διδασκάλων ἐστιν ἡ τοῦ ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικὸς πρὸς ἀλλήλους κατάνευσις. De matr. Sacr. c. VIII. Τὸ δὲ εἶδος, ἡ ὁμολογία τῶν ῥημάτων αὐτῶν, ἐπὶ τῶν ἐκεῖ καθευρεθέντων· ἤγουν θέλεις με; θέλω σε. Ibd. c. IX.

8) *Galan.* Eccl. Arm. Concil. T. III. p. 712.

9) *Thom.* Suppl. P. III. qu. XLV. art. III. *Bonav.* Sent. IV. dist. XXVIII. art. I. qu. I. *Gabriel.* (Philad.) de matrim. c. VIII. IX.

Materie des Ehesakraments, die Form aber sind eben die den Consensus ausdrückenden, und dessen gegenwärtigem Bestande durch die gegenwärtige Zeitform, worin sie gehalten sind, entsprechenden Worte[1]). Den Wiklef, welcher die zukünftige Zeitform (ego te accipiam) für geeigneter, als die gegenwärtige (ego te accipio) halten wollte, hat darum das Concil von London (1396) zurechtgewiesen.

Daß bey den ältern und mittelalterlichen Häretikern, welche von dualistischem Standpuncte aus die Ehe für positiv böse und absolut unstatthaft ansahen, von ihrer sakramentlichen Würde keine Rede seyn konnte, begreift sich von vorneherein. Aber auch von den Waldensern berichtet Reiner, daß sie das Sakrament der Ehe verdammen, was übrigens, wie offenbar, darauf zu reduciren ist, daß sie rigoristische Ansichten über den Gebrauch der Ehe hegten[2]). Huß, der eben nicht alle Sakramente als solche anerkannte, ließ die Ehe in ihrer Stellung neben Taufe, Eucharistie, Priesterweihe unangefochten[3]). Um so rücksichtsloser verwarfen die Reformatoren ihre Auffaßung als Sakrament[4]), wie sie auch deren Auflösbarkeit im Falle des Ehebruchs statuirten[5]) und überhaupt eine Menge abweichender Ansichten über die Ehe vorbrachten. So ward das Concil von Trient veranlaßt, die bisher in der Kirche herrschende Tradition nochmals feyerlich auszusprechen, und zu erklären, daß die Ehe ein wirkliches und eigentliches Sakrament des neuen Bundes sey (Sess. XXIV.

---

1) *Thom. Bonav.* cit. *C. Valent.* (1255.) c. IX. *C. Trevir.* (1227.) c. V. *Gerson.* compend. theol. Tr. III. de sept. sacram. *Gabriel.* (Philad.) de matrim. c. VIII. IX.

2) Sacramentum conjugii damnant dicentes, mortaliter peccare conjuges, si absque spe prolis conveniant. Adv. Wald. c. V.

3) *Aen. Sylv.* l. I. Epl. CXXX. Cfr. *Lenfant.* hist. C. Const. III, 57.

4) *Apol.* Aug. Conf. art. VII. n. 14. sq. *Calvin.* inst. IV, 19. n. 34.

5) Tract. de Primat. Papae per theoll. Smalcald. n. 78. *Calvin.* inst. IV, 19. n. 37.

de sacr. matrim. can. I.), dieselbe wegen Häresie und böswilliger Abwesenheit des Gatten nicht aufgelöst werden könne (c. III.), auch die Kirche nicht irre, da sie lehrt, daß durch Ehebruch das Band der Ehe nicht aufgelöst werde (c. VII.). Weiter suchte das Concil die altherge-brachten [1]) und in dem kirchlichen Charakter und der sakramen-talen Natur der Ehe begründeten Rechte der Kirche zu schützen, als da sind hindernde (c. III.) und trennende (c. IV.) Hindernisse zu statuiren, für gewisse Zeiten feyer-liche Eheschließungen zu untersagen (c. XI.), und in Ma-trimonialstreitigkeiten durch geistliche Richter erkennen zu laßen (c. XII.). Wie Augustin in der ältern Zeit, so bezeichnet das Tridentinum in der neuern Zeit die Hauptperiode in der Entwickelungsgeschichte der kirchlichen Ehelehre; ersterer hat dieselbe wissenschaftlich am vollständigsten nach allen Seiten behandelt, letzteres derselben die nothwendige dogmatische Vollendung gegeben, und dem Bestreben, auch sie in den all-gemeinen Säkularisationsproceß hereinzuziehen, Schranken gesetzt. Da das Concil über den Minister der Ehe sich nicht bestimmt erklärte, als wozu auch keine besondere Veranlaßung gegeben war, so konnten die Theologen über diesen Punct unbeschadet der Orthodoxie von der sonst allgemein recipirten Ansicht abweichen. So erklärte sich Melchior Canus (loc. theol. VIII, 5.) dafür, daß, wie bey allen übrigen Sakramenten, so auch bey diesem der Priester als der Ausspender betrachtet werden müße, welche Meinung dann bey mehren Theologen Anklang fand [2]). Doch erhielt sich die ältere Meinung in Ansehen und Herrschaft [3]), und in ihrer Vertheidigung glänzte vor Allen Bellarmin (de matrim. c. VII. VIII.), dann Prosper

---

1) S. *Devoti* inst. Jur. can. I. p. 515. Walter Kirchenrecht.

2) So bey *Este* Sent. IV. dist. XXVI. §. 10. *Gibert.* consult. canon. de matrim. consult. LV. *Habert.* de matrim. c. IV. *Du Hamel.* de matrim. tr. c. VI. *Juenin.* inst. theol. de matrim. qu. II. c. II. *Tournely.* de matrim. *Serry.* Praef. ad edit. *Melch. Can.* locc. theol.

3) *Suarez.* de Sacram. qu. LXIV. dist. X. sect. I. *Sanchez*

Lambertini[1]). Auch ergaben sich Differenzen über die Frage, ob das Sakrament von der gültig geschloßenen Ehe getrennt werden könne, eine gültige Ehe ohne sakramentliche Eigenschaft seyn könne, was von Vasquez, Tournely und Collet behauptet, von Sanchez[2]) hingegen und Andern verneint wurde, wie denn auch aus der Tradition sich für eine solche Trennung nichts aufbringen läßt, da vielmehr hier ausdrücklich jede gültige Ehe der Gläubigen wie als **ratum**, so als Sakrament, und als unauflöslich, wie und weil als Sakrament erklärt wird[3]). Und so mußte auch die Ehe der nicht katholischen Christen wie für **ratum** und unauflöslich, so auch für sakramentlich angesehen werden[4]).

Uebrigens hat es auch nicht an solchen gefehlt, welche behaupteten, schon im alten Testament sey die Ehe ein Sakrament gewesen[5]), welche Ansicht jedoch von den strengern Theologen lebhaft bekämpft wurde[6]), wobey man hauptsächlich den allgemeinen Charakter des neuen Testaments im Verhältniß zum alten und den qualitativen Unterschied der Sakramente des alten und neuen Bundes geltend machte.

---

matrim. II, 6. etc. etc. Cfr. *Liguori.* diss. de minist. matrim. (in Theol. mor. T. VI. ed. Mechlin.)

1) *Bened.* syn. dioec. VIII, 12. 13. und Epl. an den Erzbischof von Goa.

2) De matrimon. l. II. disput. X. n. 6.

3) Etsi matrimonium verum quidem inter infideles existat, non tamen est ratum, inter fideles autem verum quidem et ratum existit, quia sacramentum fidei, quod semel admissum nunquam amittitur, ratum efficit conjugii sacramentum, ut ipsum in conjugibus illo perdurante perduret. *Innoc. III.* l. II. Epl. L. ad Ferrar. Epp.

4) Ad contrahendum matrimonium, uti elevatum in sacramentum, requiritur solum paritas baptismi non fidei. S. Sacr. Rotae decisiones. ed. *Jos. Petto.* Luccae 1726. fol. T. I. decis. 319. vom 5. September 1696.

5) *Henric. VIII.* l. de septem sacramentis. *Albert. Pigh.* controv. X. *Alphonsus a Castro* adv. Haer. l. X. und Andere, besonders *Launoi.* de regia in matrimonium potestate. P. I. art. II. c. XI.

6) Von *Bellarmin.* de matrim. I, 3. *Vasquez.* de matrim. disput. II. c. III. *Collet.* de matrim. c. II. sect. I.

Wie und warum die Kirche die gemischten Ehen allzeit gemißbilligt (Klee die Ehe S. 95. sq.), ist aus der Natur und Absicht der Kirche und der Ehe verständlich.

Cap. VII.

Gott der Vollender.

Wie in der Kosmologie und Anthropologie überhaupt, so findet sich auch über die letzten Dinge der Welt und des Menschen (Eschatologie) eine große Menge von Meinungen neben den wenigen einfachen Kirchenlehren. Wo die Schrift und Kirche schwiegen oder nur dunkele Andeutungen boten, half man sich mit Conjecturen, und glaubte nebenbey auch von Philosophie und menschlicher Tradition Rath nehmen zu dürfen.

Tod.

Die Allgemeinheit des Todes stand, wie in der Schrift, so in der Erfahrung zu fest, als daß hierüber ein Zweifel möglich gewesen wäre. In Beziehung auf Henoch und Elias, von welchen die Schrift berichtet, daß Gott dieselben von der Erde weggenommen, wurde auf Grund von *Sirac.* **XLIV, 16. XLVIII, 10.** *Apoc.* **XI, 7.** behauptet, daß sie wiederkommen und sterben werden[1]), wohingegen Andere, z. B. Hieronymus (**Matth. IV.**), dieses läugneten. In Beziehung auf Diejenigen, welche bey der Erscheinung Christi zum Gerichte sich noch im Leben befinden, entschieden sich Einige wegen **I** *Cor.* **XV, 51. 52. I** *Thess.* **IV, 16. I** *Tim.* **IV, 1.** dafür, daß selbe nicht sterben werden[2]), indeß

---

1) *Tert.* **anim. L.**

2) *Tert.* **Apol. XVIII. De resurr. XLI. XLII.** *Orig.* **adv. Cels. II.** *Const. Apl.* **V, 7.** *Hilar.* **in Ps. LI. n. 10.** *Chrys.* **in Ps. XLVIII. n. 5. In I Cor. XV, 51.** *Cyr. Alex.* **Ador. in Sp. et verit. l. XVII. Joh. VI, 51.** *Theod.* **in I Cor. XV, 51.** Eben so *Theodor.* **(Heracl.)** *Diod.* **(Tars.)** *Apollinar.* nach dem Zeugnisse *Hier.* **Epl. ad Minervium et Alexandrum de eo, quod omnes quidem dormiemus etc.**

Andere, auf die Variante **I** *Cor.* **XV, 51.** gestützt, behaupteten, daß dieselben sterben werden, aber nur einen Augenblick, um sogleich wieder aufzuleben. So lehrt mit Andern Augustin[1]), dessen Ansicht die mittelalterlichen Theologen beypflichteten[2]). Wenn aber der Tod als eine Strafe der Sünde anerkannt war, wie alle Kirchlichen nach dem, was wir früher gesehen haben, anerkannten, so vergaß man andererseits auch nicht darauf hinzuweisen, daß für den Gefallenen der Tod eine starke Lichtseite hat, indem hierdurch die Sünde erst vollkommen abgethan wird[3]), weßhalb auch der Sterbetag als wahrer Geburtstag betrachtet und gefeyert zu werden pflegte[4]).

Den Zustand der Seelen nach dem Tode anlangend, so dachte man sich denselben als einen sofort durch Gottes Ausspruch entschiedenen. Das besondere Gericht des Einzelnen unmittelbar nach dem Tode, so klar verkündet in der Schrift wie es war[5]), konnte von der Tradition nicht verläugnet werden[6]), und ist unter den Alten Lactantius (**Inst. div. VII, 21.**) der einzige, welcher in diesem Puncte sich eine Abweichung zu Schulden kommen ließ. Den Vätern, namentlich Augustin und Ambrosius sich genau anschließend, vertheidigen auch die Mittelalterlichen[7]) das besondere Gericht, wie denn schon die von ihnen so viel behandelte Lehre vom Purgatorium dessen Annahme nothwendig voraussetzt.

---

1) **C. D. XX, 20. n. 2. 3.** ***Hier.*** **Epl. ad Minerv. et Alex. cit.** Nach ihm sind auch Acacius von Cäsarea und Didymus für diese Lesart und Ansicht. **Epl. cit.**

2) ***Alcuin.*** **conf. fid. P. III. c. XXIX.**

3) ***Cypr.*** **de mortalit.** ***Meth.*** **l. de resurr. (in** ***Phot.*** **cod. CCXXXIV.) Conv. X. Virg. or. IX.** ***Hilar.*** **in Ps. LXI. n. 6.**

4) **S.** ***Muratori*** **diss. XIX. ad S. Paulin. poëmata.**

5) ***Heb.*** **IX, 27.** ***Sirac.*** **XI, 28.**

6) ***Tert.*** **anim. c. IV.** ***Cels.*** **de judd. incredulit. ad Vigil. Epp. n. 10.** ***Chrys.*** **in Matth. Hom. XIII. n. 6. XXXVI. n. 6.** ***Ambr.*** **in Heb. IX, 27.** ***Aug.*** **anim. et ej. orig.**

7) ***Richard. S. Vict.*** **de judiciaria potestate.**

Der Schrift folgend[1]), ließen die Väter auf den Tod und das Gericht auch sofort die Seligkeit der Frommen ihren Anfang nehmen. So Clemens von Rom (**I *Cor.* n. 50.**), die Kirche von Smyrna in ihrem Berichte über das Martyrium des h. Polycarpus (**n. XIX.**), die Kirchen von Vienne und Lyon in ihrem Schreiben an die Kirche von Phrygien und Asien (**ap. *Eus.* H. E. V, 2.**), Athenagoras[2]), Clemens von Alexandrien (**str. VII, 10.**), Origenes[3]), Cyprian[4]), Hippolyt[5]), Dionysius von Alexandrien (**ap. *Eus.* H. E. VI, 42.**), Celsus[6]), die apostolischen Constitutionen (**V, 8.**), Hilarius (**in Ps. CXXIV. n. 5.**), Gregorius von Nazianz (**Or. XX. Epl. XXXVII.**), Basilius[7]), Ephrem (**Necrosim. can. I. V. X. LXXX.**), Gregor von Nyssa (**Vita S. Patr. Ephr. T. III. p. 516. *Mor.*)**, Hieronymus[8]), Chrysostomus[9]), Epiphanius (**Haer. LXXVIII.**

---

1) ***Phil.* I, 21. II *Cor.* V, 1. 6. 7. 8. Cfr. *Joh.* XIV, 3. 19. XVII, 24.**

2) Πεπείσμεθα, τοῦ ἐνταῦθα ἀπαλλαγέντος βίου, βίον ἕτερον βιώσεσθαι ἀμείνονα ἢ κατὰ τὸν ἔνθαδε καὶ ἐπουράνιον καὶ οὐκ ἐπίγειον, ὡς ἄν μετὰ θεοῦ καὶ σὺν θεῷ ἀκλινεῖς καὶ ἀπαθεῖς τὴν ψυχήν. **Legat. XXXI.**

3) **Princ. II, 11. Cfr. *Huet.* Origenian. l. II. qu. XI. n. 10.**

4) **Amplectamur diem, qui assignat singulos domicilio suo, qui nos istinc ereptos et laqueis saecularibus exsolutos paradiso restituit et regno coelesti. De mortalitate. Cfr. Epl. XV. XXVI. Epl. ad Fortunat. de exhort. martyr.**

5) **Demonst. de Christo et Antichrist. n. XXI.**

6) **De Judaeor. incredulit. ad Vigil. Epp. n. 10.**

7) **In Jes. V. n. 166. Sp. S. c. X. n. 26.**

8) **Scimus quidem Nepotianum nostrum esse cum Christo et sanctorum mixtum choris, quod hic nobiscum eminus rimabatur in terris et aestimatione quaerebat, ibi videntem cominus dicere, sicut audivimus, sic et vidimus in civitate domini virtutum in civitate dei nostri. (Ps. XLVII, 9.) Ad Heliodor. Epl. XXXV. Epitaph. Nepotiani.**

9) **In Matth. Hom. XXXVI. n. 3. Philipp. Hom. III. n. 3. 4. II Cor. Hom. X. n. 2.**

n. 23.), Theodoret[1]), eben so Prudentius[2]), Euthymius der Abt (V. Saec.)[3]), Gregorius der Große[4]), Dionys (H. E. III, 3. n. 9.) und die Spätern. Dennoch sind hier einige Differenzen zu bemerken. Nach Justin befinden sich die Seelen der Frommen an einem schönern, die Seelen der Gottlosen an einem schlechtern Aufbewahrungsorte, beyde dem allgemeinen Gerichte entgegensehend[5]). Irenäus läßt erst nach der Auferstehung die Seelen zur seligen Anschauung Gottes gelangen, bis dahin aber an einem Aufbewahrungsorte, welchen er Paradies nennt, verweilen[6]), so glaubt er, erheische es die Conformität der Gläubigen mit Christo, welcher zuerst in die Unterwelt hinabstieg und dann auferstand und von seiner Glorie Besitz nahm[7]). So sind auch nach

1) Graec. affect. curat. disput. VIII.

2) Dona animae quandoque meae, cum corporis hujus
Liquerit hospitium, nervis, cute, sanguine, felle
Ossibus extructum, corrupta quod incola luxus.
Heu nimium complexa fovet, cum flebilis hora
Clauserit hos orbes etc. Preces. vers. 10 sqq.

3) Ἀλλ' ὅτε πρὸς τὸν τῶν ἁπάντων ἀπῆλθες (Eudokia) δεσπότην, ἔχει μνημόνευσόν μου, ἵνα μετ' εἰρήνης καμὲ προσλάβηται ὅταν θέλῃ καὶ ὡς θέλῃ ἡ αὐτοῦ φιλανθρωπία. Vita S. Euthym. von *Cyr.* Scythopol. in *Cot.* mon. IV. p. 73.

4) In Job l. XIII. n. 48. Dial. IV. 25. 28.

5) Dial. c. Tryph. n. V. Cfr. (Pseudo-) *Justin.* qu. ad Orthod. LXXV.

6) Διὸ καὶ λέγουσιν οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἀποστόλων μάθηται τοὺς μετατεθέντας ἐκεῖσε μετατεθῆναι (δικαίοις γὰρ ἀνθρώποις καὶ πνευματοφόροις ἑτοιμάσθη ὁ παραδεῖσος, ἐν ᾧ καὶ Παῦλος εἰσκομισθεὶς ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ὡς πρὸς ἡμᾶς ἐν τῷ παρόντι) κἀκεῖ μένειν τοὺς μετατεθέντας, ἕως συντελείας προοιμιαζομένους τὴν ἀφθαρσίαν. V, 5. n. 1.

7) Cum enim dominus in medio umbrae mortis abierit, ubi animae mortuorum erant, post deinde corporaliter resurrexit et post resurrectionem assumptus est, manifestum est, quia et discipulorum ejus, propter quos et hoc operatus est dominus, αἱ ψυχαὶ ἀπέρχονται εἰς τὸν τόπον τὸν ὡρισμένον αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ θεοῦ,

dem Verfasser der Recognitionen (I, 52.) die Seelen bis zum Ende der Welt im Paradiese als der Vorstufe des Himmels. Nach Tertullian geht mit Ausnahme der Märtyrer niemand vor dem Ende der Welt in den Himmel ein, sondern alle bleiben bis dahin in dem Paradiese, oder, wie er es auch nennt, im Schooße Abrahams[1]). Aehnlich Novatian (Trinit. I.), Lactantius (div. Inst. VII, 21.), Hilarius (In Ps. CXX. tract. n. 16.). Nach Hippolyt befinden sich die Seelen der Frommen und die der Unfrommen in abgesonderten Orten im Hades bis zur Zeit des Gerichts[2]). Auch Cyrill von Jerusalem läßt die Seelen zuerst ins Paradies (cat. V. n. 10. XIII. n. 31. XVIII. n. 6.) und erst am Ende der Zeit in den Himmel (cat. XVIII. n. 4. 19.) eingehen. Gregor von Nyssa sagt, daß Alle meinen, die Seelen gehen in den Hades als ein Receptaculum der Seele (de anima), und nach Gregor von Nazianz genießen die Seelen ihre Seligkeit nur im Vorgeschmack, und nach der Auferstehung gehen dieselben zuerst in den Vollgenuß ihrer Herrlichkeit ein (Orat. X.). Nach Ambrosius erlangen die Seelen der Frommen einstweilen bis zum Weltende einen

---

χαχεῖ μεχρὶ τῆς ἀναστάσεως φοιτῶσι, περιμένουσαι τὴν ἀνάστασιν· ἔπειτα ἀπολαβοῦσαι τὰ σώματα καὶ ὁλοκλήρως ἀναστᾶσαι, τουτέστι σωματικῶς καθὼς καὶ ὁ κύριος ἀνέστη, οὕτως ἐλεύσονται εἰς τὴν ὄψιν τοῦ θεοῦ. V, 31. n. 2.

1) De Paradiso. Apol. XLVII. Res. carn. XVII. XLIII. Anim. VII. VIII. LV. LVIII. Marc. IV, 34. III, 24. Idol. XIII. Scorpiae. XII.

2) Τοῦτο τὸ χώριον (Hades) ὡς φρούριον ἀπενεμήθη ψυχαῖς, ἐφ' ᾧ κατεστάθησαν ἄγγελοι φρουροὶ πρὸς τὰς ἑκάστων πράξεις διανέμοντες τὰς τῶν τρόπων προσκαίρους κολάσεις· ἐν τούτῳ δὲ τῷ χωρίῳ τόπος ἀφώρισται τις λίμνη πυρὸς ἀσβέστου· ἐν ᾧ μὲν οὐδέπω τινα κατερρίφθαι ὑπειλήφαμεν· ἐσκεύασται δὲ εἰς τὴν προωρισμένην ὑπὸ θεοῦ, ἐν ᾗ δικαίας κρίσεως ἀπόφασις μία πᾶσιν ἀξίως προσενεχθείη. Adv. Platon. sive Graec. n. I. Οἱ (die Gerechten) ἐν τῷ ᾅδῃ νῦν μὲν συνέχονται, ἀλλ' οὐ τῷ τόπῳ, ᾧ καὶ οἱ ἄδικοι. ibd.

Theil der Früchte ihres heiligen Lebens, darnach aber das volle Maaß ihres Lohnes von Gott[1]). Augustin spricht gleichfalls von verborgenen Aufbewahrungsorten der Seelen[2]), und läßt dieselben erst am Ende der Zeit ihren Lohn erhalten[3]).

Diese Alle hegen also die Ansicht, nicht daß die Seligkeit überhaupt, sondern deren Vollgenuß bis zum Ende der Welt und nach der Auferstehung verschoben ist, wozu ihnen die h. Schrift an vielen Stellen Veranlaßung bot oder zu bieten schien[4]). Die Vorstellung von dem Aufenthalte der Seelen in eigenen **receptaculis**, aus welchen sie zur Auferstehung hervor= und in ihre Glorie eingehen, findet sich auch wieder bey Ildefons von Toledo[5]) und Anderen, wohingegen bey den Spätern fest steht, daß sogleich nach dem Tode für die gehörig Vorbereiteten und Gereinigten der Eingang in den Himmel offen steht[6]), weil eine Zögerung Schmerz machen würde und das ohne Grund. Großes Aufsehen erregte es, als Johannes **XXII.** hypothetisch und Meinungsweise die Behauptung aufstellte, daß die Seelen der Heiligen vor dem letzten Gerichte nicht zur unmittelbaren Anschauung Gottes, sondern nur zu Anschauung der Menschheit Christi gelangen[7]). Sogleich erklärte sich hiergegen eine Pariser Synode (1333)[8]),

---

1) **De bono mortis. X. n. 47. XI. n. 48.**

2) **Enchirid. c. CIX. de octo dulcit. quaestt. qu. II. n. 4.**

3) **C. D. I, 13. XII, 9. n. 2. XX, 9. n. 2. 3. XX, 13.**

4) ***Luc.* XVI, 22. XXIII, 43. *Heb.* XI, 40. *Apoc.* VI, 9.**

5) **Tempus autem, quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis contineri, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna pro eo, quod sortita est in carne quum viveret. Ord. baptism. c. XC. in *Baluz.* Miscell. l. VI. p. 65.**

6) ***Richard. S. Victor.* de judiciaria potestate. *Alex. Alens.* P. IV. qu. 13. memb. IV. art. *4.* *Bonav.* Sent. IV. dist. XXI. P. I. art. III. qu. II.**

7) ***Raynald.* ad ann 1333. 1334. Vita (VI) Joh. XXII. in *Baluz.* Vit. Papp. Avenion. T. I. p. 182. Continuat. Chronic. Guilhelm. Nang. ann. 1331. 1333.**

8) **S. *Corner.* in Eccard. corp. hist. T. II. n. 3.**

eben so entschieden verwarf die Ansicht Benedict XI. in einem Briefe (Epl. I.) (1334) und später (1336) in einer eigenen Bulle. Aber es hatte Johannes selbst nach seiner eigenen Erklärung nur Meinungsweise und zur Disputation seine Ansicht vorgebracht[1]).

Auf dem Concil von Florenz erklärte die lateinische und griechische Kirche sich darin vollkommen übereinstimmig, daß die Seelen der Heiligen und die im Purgatorium Gereinigten sofort zur unmittelbaren Anschauung Gottes gelangen. Denselben Glauben bewahrt ebenfalls die armenische Kirche (*Galan.* conc. Eccl. Arm. T. III. p. 156.), wogegen von den Jacobiten zu bemerken, daß sie auch hierin abweichende Ansichten hegten (*Assem.* diss. de monophys. B. O. T. II. n. V.), wie imgleichen die schismatischen Armenier (*Galan.* conc. Eccl. arm. T. III. p. 136. 137.). Daß für die Gottlosen gleich nach dem Tode der Strafzustand beginnt, lehren die Alten mit großer Einmüthigkeit. So Justin (coh. c. XXXV. cfr. qu. ad Orthod. LXXV.), Tertullian (anim. c. II.), der Verfaßer der Recognitionen (IV, 14.), Cyprian (mortal. p. 466. *Bal.*), Hilarius (In Ps. LVII. n. 5. 6.), Cyrill von Jerusalem (cat. XXIII. n. 10.), Gregor von Nyssa (In eos, qui differ. Bapt.), Basilius (exh. ad Baptism. XIII. n. 8. In Jes. V. n. 166.), Hieronymus (Jes. LXV.), Augustin (C. D. XIII, 3.), Gregor der Große (dial. IV, 28.), und wenn einige sich äußern, als erwarte die Strafe die Bösen nach der Auferstehung und dem allgemeinen Gerichte[2]), so ist's, weil dann erst das Vollmaaß der Strafe eintritt, wie solches auch die Uebrigen lehren[3]). Einen Tod der Seele bis zum Tage der Auferstehung nahmen die

---

1) *Joh. XXII.* Epl. I. Cfr. Vita (V) Joh. XXII. in *Baluz.* Vit. PP. Aven. I. p. 176. Vita VI. ibd. p. 184. Cfr. *Baller.* de vi et ratione primatus. p. 314. sqq.

2) *Chrys.* in Matth. Hom. XXVIII. n. 3. *Theod.* in Ps. I, 6.

3) *Hil.* in Ps. LVII. n. 5. *Greg. Naz.* or. X. etc.

Arabiker an[1]). Einen Zustand der Bewußtlosigkeit bis zur Auferstehung die Nestorianer[2]), welchen hierin die Wiedertäufer und andere Protestanten folgten[3]), wogegen Calvin eine eigene Abhandlung schrieb[4]). Uebrigens haben hier sämmtliche protestantische Confessionsschriften eine große Lücke, und den Zustand vom Tode bis zum Gericht ganz unbesprochen gelaßen.

Fortsetzung.

Himmel.

Die Väter faßen den Zustand des Himmels als absolute Freyheit von allem Leiden[5]), Ueberfluß aller Güter[6]), Gemeinschaft mit Gott[7]), Anschauung Gottes[8]) wie er ist, also des Dreyeinen[9]), in höchster Klarheit und Unmittelbarkeit[10]), volle Erkenntniß der Wahrheit[11]). Daß die Seligen Gott in seiner Substanz und Wesenheit anschauen und die Seligkeit in dieser Anschauung besteht, entwickeln auch die Mittelalterlichen[12]). Gegen die Begharden entschied das

---

1) *Eus.* H. E. VI, 36. *Aug.* Haer. LXXXIII. Cfr. *Joh. Dam.* Haer. XC.

2) *Assem.* diss. de Nestor. in Bibl. Or. T. III. P. II. p. 342.

3) *Zwingli.* Elench. adv. Catabapt. Vol. III. p. 433.

4) *Calvin.* de Psychopannychia. Argent. 1545. In dessen Opp. T. IX. ed. Amstelod.

5) *Justin.* Apol. I. n. 10. II. n. 1. Dial. c. Tryph. n. 45. 124. *Hippolyt.* adv. Graec. n. 3. etc.

6) *Clem.* I Cor. n. 35. *Athenag.* leg. XXXI. *Theoph.* Autolyc. I, 14. etc.

7) *Justin.* Apol. I. n. 10. II. n. 1. *Athenag.* leg. XXXI. etc.

8) *Iren.* IV, 20. n. 5. 7. *Theoph.* Autol. I, 7. *Clem.* Str. V, 1. *Orig.* Joh. T. I. n. 16. *Cypr.* Epl. LVI. *Bas.* Bpl. VIII. n. 7.

9) *Bas.* Epl. VIII. n. 7. *Chrys.* ad Theod. laps. I. n. 10. etc.

10) *Bas.* in Ps. XXXIII. n. 11. Serm. de ascet. discipl. n. 2.

11) *Orig.* Princ. II, 11. n. 2. sq *Bas.* Epl. CXLI. *Hier.* in Eph. I, 4.

12) *Bernard.* in fest. omn. sanctt. Serm. IV. n. 3. *Bonav.* comp. theol. verit. VII. *Duns Scot.* col. XX. opp. T. III. p. 390.

Concil von Vienne (1311), daß zur Anschauung Gottes gehöre lumen gloriae[1]). Den Zustand der Seligen bezeichneten die Mittelalterlichen als comprehensio, terminus, patria, im Gegensatz zu dem gegenwärtigen Leben, als Weg mit Beziehung auf I *Cor.* IX, 24. II *Tim.* IV, 7. II *Cor.* V, 1. sq.

Eine graduelle Unterschiedlichkeit der Seligkeit der Heiligen erkennen sämmtliche Lehrer: Irenäus[2]), Theophilus[3]), Clemens von Alexandrien[4]), Ammonius[5]), Hilarius (In Ps. LXIV. n. 5.), Chrysostomus[6]), Theodoret (In I *Cor.* XV, 41.), Augustin[7]), welcher auch erklärt, wie die Verschiedenheit der Herrlichkeit in den Heiligen keinen

---

1) S. *Clement.* l. V. tit. III. de haeretic. c. III.

2) Multae mansiones apud Patrem, quoniam et multa membra in corpore. III, 19. n. 3.

3) Ὄψει κατ' ἀξίαν τὸν θεὸν. Autol. I, 7.

4) Αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ, ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων, μιμήματα, οἶμαι, ἀγγελικῆς δόξης, καὶ ἐκείνης τῆς οἰκονομίας τυγχάνουσιν, ἣν ἀναμένειν φασὶν αἱ γραφαὶ τοὺς κατ' ἴχνος τῶν ἀποστόλων ἐν τελειώσει δικαιοσύνης κατὰ τὸ εὐαγγέλιον βεβιωκότας· ἐν νεφέλαις τούτους ἁρθέντας γράφει ὁ ἀπόστολος διακονήσειν μὲν τὰ πρῶτα, ἔπειτα ἐγκαταταγῆναι τῷ πρεσβυτερίῳ κατὰ προκοπὴν δόξης· (δόξα γὰρ δόξης διαφέρει) ἄχρις ἂν εἰς τέλειον ἄνδρα αὐξήσωσιν. Str. VI, 13.

5) Σημείωσαι, ὅτι διάφορος ἡ τῶν ἁγίων δόξα διὸ καὶ πολλαὶ καὶ διαφόροι αἱ μοναὶ, εἰ καὶ πάντες εἴσω γίνονται τῶν βασιλειῶν. In Dan. XII, 3. (*Mai.* I.)

6) Οἱ μὲν ὡς ἥλιος λάμψουσιν, οἱ δὲ ὡς σελήνη, οἱ δὲ ὡς ἀστέρες· καὶ οὐδὲ ἐνταῦθα ἔστη τῆς διαφορᾶς, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτοῖς τούτοις πολλὴν δείκνυσιν εἶναι τὴν διαλλαγὴν καὶ τοσαύτην ὅσην ἐν ἀριθμῷ τοσαύτῳ συμβαίνειν εἰκὸς· ἀστὴρ γὰρ, φησὶν, ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ· ἐννόησον τοίνυν ἀπὸ τοῦ ἡλιακοῦ μεγέθους πρὸς τὸν ἔσχατον πάντων ἀστέρα ὁδεύων, πόσους ἀξιωμάτων βαθμοὺς καταβαίνειν εἰκὸς. Adv. oppugnator. vit. monast. III, 5. In I Cor. Hom. XLI. n. 3. In Theod. laps. Hom. I. n. 18.

7) C. D. XXII, 30. n. 2. In Ps. CI. Enarr. n. 7. 8. De verb. Evang. Serm. LXXXVII. n. 5. 6.

Neid der niedriger Gestellten gegen die Höhern errege[1]). Diese Unterschiedlichkeit findet sich eben so bey allen Mittelalterlichen anerkannt und entwickelt, und sprach sich die Einstimmigkeit der griechischen mit der lateinischen Kirche in dem Concil von Florenz (c. XXVI.) aus. Eine Gleichheit der Seligkeit der Heiligen behauptete Origenes[2]) nach der von ihm statuirten primitiven Gleichheit aller Geister, und Jovinian[3]) wegen seiner von den Stoikern erborgten Ansicht von der Gleichheit alles Guten. Zur biblischen Begründung diente ihnen der eine Denar in der Parabel (*Matth.* IX.); dieselbe Meinung hegten im Mittelalter die Katharer[4]) wie späterhin viele Protestanten[5]).

Eine wichtige Frage ist, wie die Kirche das Verhältniß der im Himmel vollendeten zu den auf Erden noch pilgernden Gläubigen gefaßt, und da läßt sich nicht läugnen, daß nach dem Glauben der Alten die Seelen der Gerechten durch ihre Aufnahme in den Himmel ihrer Gemeinschaft mit der Kirche nicht entrückt sind[6]). Diesem Nexus gemäß findet eine Verwendung und Fürbitte der Himmlischen für die Irdischen

---

1) Atque id etiam beata civitas illa magnum in se bonum videbit, quod nulli superiori ullus inferior invidebit, sicut nunc non invident archangelis angeli caeteri, tamque nollet esse unusquisque quod non accepit, quamvis sit pacatissimo concordiae vinculo ei, qui accepit obstrictus, quam nec in corpore vult oculus esse, qui est digitus, cum membrum utrumque contineat totius carnis pacata compago. C. D. XXII, 30. n. 2.

2) In Matth. T. X. n. 2. 3. Cfr. *C. CP.* (553.) cont. Orig. can. XIV.

3) *Hier.* adv. Jovin. II, 18. *Ambr.* Epl. XLII. *Aug.* Haer. LXXXVI. Virginit. c. XXVI.

4) *Moneta* adv. Cathar. IV, 2. §. 1. sq.

5) *Petr. Martyr. di Vermiglio. Schönfeld.* (Friedr.) *Spanheim.* und Andere.

6) *Orig.* in Lev. Hom. IV. n. 4. Orat. n. XI *Eus.* P. E. XII, 9. *Aug.* Neque enim piorum animae mortuorum separantur ab ecclesia .... fideles etiam defuncti membra ejus (Christi) sunt. C. D. XX, 9. n. 2.

Statt, und kommt das Verdienst der Erstern den Letztern zu gut. Origenes beweist, daß die Heiligen bey Gott für die Lebenden bitten [1]), daraus, daß die Tugend der Nächstenliebe bey den verstorbenen Heiligen in einem weit höhern Maaße vorkommen müße, als bey den auf Erden pilgernden Frommen [2]). Cyprian ist von dieser Fortdauer wechselseitiger Gebetsgemeinschaft und -Hülfe so lebendig durchdrungen, daß er den Pabst Cornelius auffodert, daß sie auch jenseits einander ihre Liebe bewahren, der von ihnen zuerst Hinübergehende für die Brüder zu beten nicht aufhöre [3]). So sehen wir auch den Vigilius von Celsus [4]) um seine Fürbitte angefleht. Cyrill von Jerusalem berichtet, wie bey der Verrichtung des eucharistischen Opfers der Heiligen gedacht wird, daß Gott durch deren Fürbitte und Verwendung die Gebete der Gläubigen annehmen wolle (cat. **XXIII. n. IX.**). Weiter erhellt der Glaube der Kirche an die Fürbitte der Heiligen aus den Zeugnißen eines Basilius (**Or. in quadr. mm.**), Gregor von Nazianz (**Or. VI. XX. Carm. XCVII.**), Gregor von Nyssa (**adv. Eunom. l. I. p. 285. T. II. *Mor.*)**, Ephrem (**Par. ad Poen. VI. Or. in XL. mm.**), Chrysostomus [5]), Theo-

---

1) **De orat. c. XI. In cantic. IV, 4.**

2) **Quis enim dubitat, quod sancti quique patrum et orationibus nos adjuvent, et gestorum suorum confirment atque hortentur exemplis. In Num. Hom. XXVI. n. 6.**

3) **Si quis istinc nostrum prior divinae dignationis celeritate praecesserit, perseveret apud dominum nostra dilectio: pro fratribus et sororibus nostris apud misericordiam patris non cesset oratio. Epl. LVII.**

4) **Tunc tantum, ut nostri memineris petimus et oramus, cum pudice allectionis domini probata atque immaculata hostia ante Christi tribunal adstiteris, cum gloria gratiae dei praemium devotae mentis ac remunerationem acceperis. Memoriae haereat, et tenaciter in sensibus tuis maneat, quam nobis impertire digneris, dilectio caritatis, ut orationibus tuis peccata nostra veniam consequantur. De incredulit. Judd. ad Vigil. n. X.**

5) **Adv. Judd. Hom. VIII. n. 6. In Gen. Hom. IX. n. 6.**

doret[1]), Augustin[2]), eben so bezeugen die Concilien, so z. B. das von Chalcedon (act. X.), und durch die Zeitumstände hierzu besonders veranlaßt das zweyte Nicänische (act. VI.) denselben Glauben. Ebenso verfechten auch die Mittelalterlichen[3]) die Wirksamkeit des Gebetes der Heiligen, indem sie bemerken, daß, wenn dieselben früher, da sie noch auf Erden waren, durch ihre Fürbitte etwas erwirkten, dieses jetzt um so mehr der Fall seyn müße, als sie jetzt besser, Gott näher, ihre Bitten inniger sind[4]), wie auch schon die Alten argumentirt hatten[5]). Es findet sich aber bey den Alten und Mittelalterlichen nicht bloß dieses anerkannt, daß die Heiligen für die Irdischen im Allgemeinen, sondern auch dieses, daß sie im besondern für die Einzelnen nach deren speciellen Bedürfnißen bitten. Ueber die Art und Weise, in welcher ihnen die besondern Begegniße und Lagen der Einzelnen zur Erkenntniß kommen, gab es verschiedene Ansichten. Nach Einigen geschieht dieses durch besondere Offenbarungen von Seiten Gottes[6]), nach Origenes ist für die Heiligen alle Ferne aufgehoben[7]), so daß sie uns hören und sehen[8]), nach einer andern Meinung schauen sie alles in Gott †).

---

1) In Rom. XVI, 24. Phil. IV, 23. II Tim. IV, 22.

2) Enchirid. n. 15.

3) *Bernard.* in obit. Humb. Monach. Serm. n. 7. *Thom.* Suppl. P. III. qu. 72. art. I. Sent. IV. dist. XLV. qu. III. art. I. *Bonav.* Sent. IV. dist. XLV. art. III. qu. I.

4) *Thom.* Suppl. P. III. qu. LXXII. art. III. Sent. IV. dist. XLV. qu. VIII. art. III. *Bonav.* Sent. IV. dist. XLV. art. III. qu. II. *Richard.* Sent. IV. dist. XLV. art. VII. qu. III.

5) *Greg. Naz.* or. XXIV. *Greg. Nyss.* or. in S. Theodor. v. f. in XL. MM. v. f.

6) *Aug.* de cura pro mort. gerenda. n. 18. 19. Cfr. *Thom.* P. I. qu. 89. art. 8.

7) Princ. II, 11. n. 5. Eben so auch *Aug.* C. D. XXII, 29. n. 2. sq. *Greg.* dial. IV, 7.

8) *Anton.* (Mon.) Epl. V. n. 1. *Greg. Naz.* or. XVIII. or. XXI. *Greg. Naz.* in S. Theod. v. f. *Ambr.* de vid. c. IX. *Theod.*

Gegen die Fürbitte der Heiligen opponirte in der ältern Zeit Vigilantius, welcher behauptete, hier in diesem Leben können die Menschen für einander bitten, jenseits aber könne dieses nicht mehr Statt finden, worauf Hieronymus gut geantwortet[1]). In seine Fußstapfen traten im Mittelalter mehre Partheyen[2]), namentlich die Waldenser[3]). Die Reformatoren gaben eine Fürbitte der Heiligen im Allgemeinen zu, leugneten aber die specielle[4]), um so die Anrufung der Heiligen zu beseitigen.

Von den Alten war als ganz entsprechend der Lehre von der Fürbitte — und zwar der speciellen — der Heiligen auch eine Invocation derselben als ziemend und heilsam anerkannt, und wie deren praktisches Vorkommen von den ältesten Zeiten an sich nicht läugnen läßt[5]), so erklären sich auch theoretisch für dieselbe Basilius (in XL. MM.), Ephrem (in XL. MM.),

---

graec. affect. cur. disput. VIII. Cfr. (Pseudo-) *Plato*. Ὁ δὲ καὶ τεκμήριον ποιοῦμαι, ὁτι ἐστι τις αἴσθησις τοῖς τεθνεῶσι τῶν ἐνθαδε· αἱ γὰρ βέλτισται ψυχαὶ μαντεύονται ταῦτα οὕτως ἔχειν, αἱ δὲ μοχθηρόταται οὐ φασὶ, κυριώτερα δὲ τὰ τῶν θείων ἄνδρων μαντεύματα ἢ τὰ τῶν μὴ. Epl. II. ad Dionys.

†) So *Aug.* oft. *Greg.* in Job XII, 26. Eben so *Thom.*

1) Si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro caeteris, quando pro se adhuc debent esse soliciti, quanto magis post coronas, victorias et triumphos? Unus homo Moses sexaginta millibus armatorum impetrat a deo veniam, et Stephanus, imitator domini sui et primus martyr in Christo pro persecutoribus veniam deprecatur; et postquam cum Christo esse coeperint minus valebunt. Adv. Vigil.

2) Albigenser, Henrizianer, Petrobrusianer, Apostoliker.

3) *Pillichdorf.* adv. Wald. c. XIX. *Reiner.* adv. Wald. c. V. *Moneta* adv. Cathar. et Wald. IV, 9. §. 4.

4) *Conf. Aug.* art. XXI. *Apol.* XXI.

5) Act. S. Tryphon. et Respici. n. VI. *Ephrem.* Paraen. ad Poenit. VI. LIV. Necros. c. I. LXXX. In Basil. v. fin. (*Cot.* Mon. Eccl. Gr. T. III. p. 67.) *Greg. Naz.* or. X. in Caesar. fratr. *Greg. Nyss.* or. in S. Theod. in fin. *Chrys.* adv. lud. et theat. n. 1. *Aug.* Baptism. adv. Donat. V, 17. n. 23. *Prud.* Hymn. II. in S. Laurent. v. 379. sq.

Ambrosius (vid. c. IX.), Chrysostomus[1]) und so weiter. Dabey fehlen auch nicht die Ermahnungen, durch frommen Wandel sich der Fürbitte der Heiligen würdig zu machen[2]). Wie sie es von dem Alterthum überkommen, so bewahrten es die Mittelalterlichen[3]) unverkürzt. Den ersten dogmatischen Abschluß erhielt die Lehre von der Anrufung der Heiligen durch das zweyte Concil von Nicäa (c. IV.) und ihre letzte Promulgation durch das Concil von Trient (Sess. XXV.).

Ein anderer, übrigens mit dem vorigen innigst verknüpfter und verwandter Punct ist die Verehrung der Heiligen. Wie dieselbe von der ältesten Kirche als zuläßig und nützlich anerkannt war, läßt sich schon kurzweg ersehen aus der factischen Verehrung in der mannigfaltigsten Art und Weise, in Festen[4]), Pervigilien[5]), Hymnen[6]), Reden[7]), Darbringung des Meßopfers[8]), Basiliken[9]), wie auch durch Zulegung

---

1) Καταφεύγωμεν μὲν ἐπὶ τὰς τῶν ἁγίων πρεσβείας καὶ παρακαλῶμεν ὥστε ὑπὲρ ἡμῶν δεηθῆναι· ἀλλὰ μὴ τῶν ἐκείνων ἱκεσίαις μόνον θαρρῶμεν, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὰ καθ' ἑαυτοὺς δεόντως οἰκονῶμεν. In Gen. Hom. XLIV. n. 2.

2) *Chrys.* in Matth. Hom. V. n. 3. 5. Hom. XLIV. n. 2. *Theod.* in Rom. XVI, 24. *Dion.* Hier. Eccl. c. VII. n. 3. §. 6.

3) *Thom.* Suppl. P. III. qu. 72. art. 2. Sent. IV. dist. XLV. qu. III. art. II. *Bonav.* Sent. IV. dist. XLV. art. III. qu. III. Mystic. Theol. c. I. Particula II. *Duns Scot.* Sent. IV. dist. XLV. qu. IV.

4) Martyr. S. Ignat. n. VII. Eccl. Smyrn. de M. S. Polycarp. n. XVIII. *Basil.* Epl. CXLII. CLII. CLXXVI. *Soz.* III, 15. etc. *Chrys.* de Anna. Serm. I. n. 1.

5) *Theod.* H. E. II, 24. *Greg. Nyss.* vit. Macrin. T. II. *Mor.* p. 200.

6) *Const. Apl.* VI, 30.

7) *Greg. Nyss.* Panegyr. auf Greg. Thaumat., Ephrem., Basil., Melet. *Greg. Naz.* Lobrede auf Athan. Auf die XL. MM. Lobreden von *Ephrem.*, *Basil.*, *Greg. Nyss.*

8) *Const. Apl.* VI, 30. (*Col.* h. l.)

9) *Eus.* V. C. IV, 58. *Soc.* IV, 18. VIII, 19. *Bas.* in Ps. CXIV. n. 1. *Aster.* in S. Phoc. (in *Combefis.* Auct. I. p. 171.) *Aug.* Sed hoc videtur dolere (Hermes Trismegistos), quod memoriae

ihres Namens bey der Taufe[1]). Darneben geht die fortwährende Aufforderung zur Heiligenverehrung, und Belehrung über deren rechte Art und Weise und Absicht. So bezeichnete man z. B. als Zweck dieser Verehrung Gottes Ehre[2]) und der Gläubigen Erbauung[3]); auch findet sich, wie diese Verehrung der Heiligen von der Anbetung Gottes verschieden ist, mit Fleiß auseinandergesetzt bey Basilius (**In Ps. CXIV. n. 1.**), Theodoret (**gr. affect. curat. disput. VIII.**), Augustin (**V. Rel. LV. adv. Faust. XX, 21.**). Wie mehr sie aber die wahre Heiligenverehrung empfahlen und schützten, um so mehr mußten sie gegen die hin und wieder vorkommenden Mißbräuche eifern. So Gregor von Nazianz und Augustin gegen die Märtyreragapen, welche in förmliche Trinkgelage ausgeartet waren[4]), so Epiphanius gegen die Parthey der Kollyridianerinnen in Arabien, welche in der Opposition gegen eine bis zur Verachtung der h. Jungfrau und Läugnung ihrer ewigen Jungfräulichkeit gehende Richtung sich ins andere Extrem, und bis zur förmlichen Anbetung der h. Jungfrau verirrten[5]).

Ganz folgerecht hielt man es auch für gut und billig, die Heiligen noch in ihren Reliquien zu ehren. Daher die ehrfurchtsvolle Sammlung und Aufbewahrung der Gebeine

---

martyrum nostrorum templis eorum delubrisque succederent. **C. D. VIII, 26.**

1) *Dionys. Alex.* ap. *Eus.* **VII, 25.** *Chrys.* **in S. Melet. In Gen. Hom. XXI.**

2) *Basil.* **Hom. XVIII in Gordium M. n. 1.**

3) *Basil.* **Hom. XXIII. in Mamant. M. n. 2. In XL. MM. n. 2.**

4) *Greg. Naz.* **carm. CCXVIII. sq.** (*Gall.* **VI. p.** *44.* **sq.**) *Aug.* **confess. VI, 2. Civ. dei. VIII, 27. n. 1. Epl. XXII. ad Aurel. Carth. n. 2. sq.**

5) Καὶ μὴν ἅγιον τὸ σῶμα τῆς Μαρίας, οὐ μὴν θεὸς· καὶ δὴ παρθένος ἦν ἡ παρθένος καὶ τετιμημένη, ἀλλ' οὐκ εἰς προσκύνησιν ἡμῖν δοθεῖσα, ἀλλὰ προσκυνοῦσα τὸν ἐξ αὐτῆς σαρκὶ γεγεννημένον, ἀπὸ οὐρανῶν δὲ ἐκ κολπῶν πατρῴων παραγενομένον. **Epl. ad Arab. in Haer. LXXVIII.**

der Märtyrer[1]), die feyerlichen Translationen derselben[2]), der Gebrauch Altäre[3]) und Basiliken[4]) über denselben zu erbauen, Feste zu ihrer Verherrlichung zu veranstalten[5]). Mit diesem, was wir im kirchlichen Leben so auf alle Weise in der That vollzogen sehen, gehen dann parallel die häufigen und eindringlichen Ermahnungen der Väter zu einer recht hohen und würdigen Verehrung der Reliquien[6]), dann reihen sich hieran die Relationen über die wunderbaren Entdeckungen mancher Reliquien[7]) und Wunderwirkungen durch dieselben †).

---

1) **Martyr. S. Ignat. n. 6. Eccl. Smyrn. de Martyr. S. Polyc. n. 18. Martyr. S. Cypr. n. 5. Pass. S. Bonifac. n. 2. Pass. S. Savini: Haec (Serena) colligens manus ejus (B. Savini) in domum suam, collocavit eas in dolio vitreo et cum aromatibus condivit, quas die noctuque tangens in oculos suos posuit. n. VIII. in *Ball.* Misc. T. II. p. 52.**

2) ***Ambr.* exhort. Virgin. I, 1. n. 1. *Victric.* laudd. SS. n. 12. Pass. S. Bonif. n. 3. 4. 17.**

3) ***Bona.* Rer. lit. I, 19. art. V. (*Sala.* h. l.)**

4) ***Bas.* Epl. XLIX. ad Arcad. *Hier.* adv. Vigilant. *Philost.* H. E. III, 2. *C. Nic.* act. VIII. c. VII. *Theod.* Εἰς γὰρ τοὺς ἱερῶν ἀποστόλων, ἢ προφητῶν, ἢ μαρτύρων, εἰσιόντες σηκοὺς, πυνθανόμεθα, τίς ὁ κείμενος ἐν τῇ λάρνακι; οἱ δὲ τὸ ἀληθὲς εἰδότες, ἀποκρινόμενοι λέγουσιν, ἢ τὸν Θωμᾶν τυχὸν τὸν ἀπόστολον, ἢ τὸν βαπτιστὴν Ἰωάννην, ἢ Στέφανον τῶν μαρτύρων τὸν πρόμαχον, ἢ ἕτερόν τινα τῶν ἁγίων ὀνομαστὶ λέγοντες, καίτοι σμικρῶν ἄγαν ἐνίοτε λειψάνων κειμένων. Eran. dial. III. (impatibil.)**

5) **Acta S. Tryph. et Respic. c. VI. *Greg. Nyss.* V. S. Greg. Thaum. n. 27. etc.**

6) ***Bas.* Epl. CXCVII. n. 2. *Aug.* Portant (Galla, die Wittwe des h. Präpositus, und Simpliziola, ihre Tochter und gottgeweihte Jungfrau) sane secum reliquias beatissimi et gloriosissimi martyris Stephani, quas non ignorat sanctitas vestra, sicut et nos fecimus, quam convenienter honorare debeatis. Epl. CCXII. ad Quintilian.**

7) So die Leiber der hh. Gervasius und Protasius (*Ambr.* Epl. XXII. n. 1. 2. *Aug.* confess. IX, 7. C. D. XXII, 8. n. 2. Unit. Eccles. XIX. n 30. Retract. I, 13. n. 7. cfr. *Paulin.* carm. XI. in S. Felic. v. 325. sq.), des h. Cyprian (*Greg. Naz.* or. XVIII.), Sebastian (*Dam.* carm. XXXI. auch in inscript. n. 6. (in *Mai.* V.).

Auch erhellt, wie sehr der Reliquiencultus bey den Christen im Schwunge war, noch ganz besonders daraus, daß die Heiden eben darum die Reliquien zerstörten, damit die Christen dieselben nicht verehrten[1]). Offenbar aber ist, daß die Furcht eines Ephrem (testam.) und Antonius[2]) nach dem Tode in ihren Reliquien verehrt zu werden, als ein Beweis für ihre Demuth und nicht gegen die kirchliche Ansicht gelten könne. Zur Vertheidigung der Reliquienverehrung ist besonders dieses als Hauptgesichtspunct hervorgehoben worden, daß sie in letzter Abzweckung auf Gottes Verherrlichung geht, wie vor Allen treffend Hieronymus[3]) bemerkt hat. Wie die Reliquien im engern Sinne, die Ueberbleibsel der irdischen Hülle der Heiligen, so waren auch die Reliquien im weitern Sinne z. B. Werkzeuge ihres Märtyrerthums[4]), und die Utensilien, deren sie sich im Leben bedient, ein Gegenstand frommer Hochachtung; wie dieses z. B. Eusebius von dem bischöflichen Stuhle des h. Jacobus von Jerusalem mit dem Zusatze berichtet (**H. E. VII, 19.**), daß also erhelle, wie die Christen vor Alters und in der jetzigen Zeit die heiligen Männer wegen ihrer Liebe zu Gott allzeit geehrt haben und

---

†) **Pass. S. Bonif. n. XVII.** ***Hil.*** **ad Const. c. VIII.** ***Ephr.*** **in glorios. MM.** ***Greg. Naz.*** **or. XVIII.** ***Hier.*** **adv. Vigil. etc.**

1) **Act. S. Tarach. n. 8.** ***Eus.*** **H. E. VIII, 16.** ***Prud.*** **Steph. Hymn. V. in S. Vincent. v. 389. sq.**

2) ***Ath.*** **v. Anton.** ***Hier.*** **Causam occultandi juxta praeceptum Antonii fuisse referentes, ne Pergamius, qui in illis locis ditissimus erat, sublato ad villam suam sancti corpore martyrium consecraret. Vit. S. Hilarionis.**

3) **Honoramus autem reliquias martyrum, ut eum, cujus sunt martyres, adoremus. Honoramus servos, ut honor servorum redundet ad dominum, qui ait, qui vos suscipit, me suscipit. Epl. ad Riparium.**

4) ***Ambr.*** **Nos legimus martyris clavos et multos quidem, ut plura fuerint vulnera, quam membra. Colligimus sanguinem triumphalem, et crucis lignum. Munera itaque salutis accipite, quae nunc sub altaribus reconduntur. Exhort. Virginit. c. II.**

bis auf den Tag verehren. Daß die Reliquien Christi, näher sein Kreuz und die Nägel[1]), Gegenstand einer ganz besondern Pietät waren, begreift sich aus der Erhabenheit der Menschheit des Sohnes Gottes.

Den Reliquien wurde auch in den spätern Zeiten wie eifrige Verehrung, so auch wissenschaftliche Vertheidigung zu Theil, namentlich von den Scholastikern, welche den Reliquien Christi einen **cultus latriae relativus**, wie sie sich ausdrücken, zu vindiciren suchen[2]). — Um aber nun auch die Hauptringe der traditionellen Kette der Feinde dieser Art von Frömmigkeit im gedrängten Ueberblicke zu zeigen, so opponirte gegen Verehrung der Heiligen Eustathius von Sebaste (*Conc. Gangr.* 350.), Vigilantius[3]), welcher die Katholiken darum Götzendiener, und wegen der Verehrung der heiligen Gebeine **cinerarios** nannte (**Hier. ad Ripar.**). Gegen Verehrung der Heiligen und Reliquien eiferten ebenfalls die Eunomianer[4]), wie die Manichäer, welche den Katholiken wegen der Heiligenverehrung Heidenthum vorwarfen[5]), eben so die Albigenser, Paulizianer, Bogomilen, Waldenser, Wiklefiten, Hussiten. An sie lehnen sich die Reformatoren, welche wie gegen Invocation[6]), so auch gegen Verehrung der Heiligen[7]) und ihrer Reliquien[8]) sind. Dagegen hat die letzte allgemeine Synode (**Sess. XXV.**)

---

1) *Greg. Nyss.* Vit. Macrin. T. II. p. 198. *Mor. Cypr.* in Zacc. n. CXIV. *Rustic.* cont. Acephal. disput.

2) *Alex. Alens.* P. III. qu. 30. memb. III. art. III. *Thom.* P. III. qu. XXV. art. III. IV. *Bonav.* Sent. III. dist. IX. art. I. qu. IV.

3) *Hier.* Epl. ad Ripar. L. adv. Vigilant.

4) *Hier.* adv. Vigil. *Aster.* Encom. in SS. MM.

5) *Faust.* (Manich.) ap. *Aug.* adv. Faust XX, 14.

6) *Conf. Helv. I.* c. V. *Conf. Helv. III.* art. X. *Conf. Gallic.* c. XXIV. *Conf.* theol. Wittenberg. *Catechism. Racov.* qu. 249. Merkwürdig ist, daß sich die böhmische Confession (art. XVII.) für Verehrung der Heiligen durch Feste und Gesang erklärte.

7) *Conf. Helv. I.* c. V. *Conf. Helv. III.* art. X. *Declar. Thorun.* c. V. n. 6.

8) *Conf. Helv. I.* c. V. *Declar. Thorun.* c. V. n. V.

in einem eigenen Beschluße über diesen Gegenstand wie einestheils den Bischöfen, Lehrern und Seelsorgern neu eingeschärft, daß sie nach dem Geiste der Väter und Concilien über die wahre Art und Bedeutung der Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien die ihnen untergebenen Gläubigen gebührend unterrichten, ebenso andererseits dieses aufrecht erhalten, daß die wahre und kirchliche Verehrung der Heiligen und deren Anrufung gut, nützlich und heilsam sey.

Anlangend die Bilderverehrung, so gebot eine weise Oekonomie, damit nicht sehr zu eilen, sondern Zeiten und Umstände wohl zu berücksichtigen. Für die neubekehrten Heiden wären die Bilder nicht ohne Gefahr, für die neubekehrten Juden nicht ohne Anstoß gewesen. Einen förmlich heidnisch gearteten Bildergebrauch treffen wir übrigens bey den Häretikern, z. B. bey Carpocrates. Es wird vom ihm berichtet, daß er die Bildniße Christi und Pauli neben denen von Homer, Pythagoras, Plato und Aristoteles [1]) aufstellte und verehrte. Es gehörte aber, daß die Christen keine Bilder haben, mit zu den stehenden Vorwürfen, welche die Heiden gegen dieselben vorbrachten, worauf die Apologeten aber erwiederten, Gottes Bild sey der Mensch (***Min. Felix.*** **Oct. XXXII.**), oder auch, der Mensch habe Gottes Bild in seinem Innern, und das einzig wahre Bild Gottes sey der Logos (***Orig.*** **Cels. VIII, 17. 18.**). Von Bildnißen Gottes wollten die Alten ohnehin wegen der naheliegenden Gefahr des Anthropomorphismus nichts wißen [2]); dagegen kommen schon zur Zeit Tertullians symbolische Darstellungen Christi in der des guten Hirten auf Kelchen [3]) vor. Darnach finden sich förmliche Bildniße Christi und der Heiligen auf Zimmer- [4]) und Kirchen- †) Wänden, und erklärt

---

1) ***Iren.*** **I, 25. n. 6.** ***Epiph.*** **Haer. XXVII. n. 6.** ***Aug.*** **Haer. VII.** ***Joh. Dam.*** **Haer. XXVII.**

2) So Clemens und Origenes; eben so ***Tert.*** **spect. XXII. XXIII.** ***Lact.*** **instit. II, 2.** ***Aug.*** **Symb.**

3) ***Tert.*** **Pudic. c. VII. X.**

4) ***Bas.*** Ἀναστῆτέ μοι νῦν, ὡ λαμπροὶ τῶν ἀθλητικῶν κατορ-

Basilius dieses sogar für apostolischen Gebrauch (**Epl. CCCLX. ad Julian.**). So fanden sich auch Abbildungen des Kreuzes auf allen Wänden[1]) und an allen Orten[2]), und nahmen von der demselben erzeigten Ehrerbietung die Heiden den Anlaß eine Kreuzanbetung den Christen vorzuwerfen (***Min. Fel.*** **Oct. IX. XII. XXIX.**), sie als **religiosi crucis** (***Tert.*** **Apol. XVI.**), **antistites crucis** (***Tert.*** **Nat. I, 12.**) zu bezeichnen.

Von jüdischen oder muselmännischen Einflüßen und Vorurtheilen getrieben, erklärte zuerst Leo **III.** der Isaurier den Bildern den Krieg, und ließ dieselben im Anfang wegnehmen (726) und später (730) auch zerstören, eben so Constantinus Copronymus den Bildercult auf einer von ihm versammelten Synode zu Constantinopel (754) durch folgsame Bischöfe verdammen, wogegen eine Menge Rechtgläubiger mit ihrer Feder und ihrem Blute der kirchlichen Ansicht und Praxis Zeugniß gaben[3]), bis unter Irene die Orthodoxie wieder die Oberhand gewann, und die Synode zu Nicäa (787) den Bildercult wieder

---

Θωμάτων ζωγράφοι, *τὴν τοῦ στρατηγοῦ κολοβωϑεῖσαν εἰκόνα ταῖς ὑμετέραις μεγαλύνετε τέχναις, ἀμαυρότερον παρ' ἐμοῦ τὸν στεφανίτην γραφέντα τοῖς ὑμετέρας τῆς σοφίας περιλάμψατε χρώμασιν* etc. **Hom. XVII. in S. Barlaam. n. 3.** ***Chrys.*** **de S. Melet. n. 1.** ***Theod.*** **H. R. XXVI.**

†) ***Bas.*** **Epl. CCCLX. ad Julian. Apost.** ***Greg. Nyss.*** **or. in S. Theod. T. III. p. 579.** ***Mor.*** ***Aster.*** **(Amas.) Enarr. in Martyr. S. Euphemiae.** ***Greg. Naz.*** **or. XIX.**

1) ***Chrys.*** **in Matth. Hom. LIV. n. 4.** ***Aster.*** **(Amas.) Enarr. in Martyr. S. Euph.**

2) ***Chrys.*** Τοῦτον (σταυρὸν) *παντα χοῦ χορεύοντα ἴδοι τις ἄν, ἐν οἰκίαις, ἐν ἀγοραῖς, ἐν ἐρημίαις, ἐν ὁδοις, ἐν ὄρεσιν, ἐν νάπαις, ἐν βούνοις, ἐν ϑαλάττῃ καὶ πλοίοις καὶ νήσοις, ἐν κλίναις, ἐν ἱματίοις, ἐν ὅπλοις, καὶ ἐν παστάσιν, ἐν συμποσίοις, ἐν σκεύεσιν ἀργυροῖς, ἐν χρυσέοις, ἐν μαργαρίταις, ἐν τοίχων γράφαις, ἐν σώμασιν ἀλόγων πολλὰ πεπονηκότων κ. τ. λ.* **Cont. Judd. et Gentil. n. 9.**

3) Es schrieben für die Bilder ***Joh. Dam.***, ***Theod.*** **(Stud.)**, ***Plato.***; es litten für sie Theodor und Theophanes (***Baron.*** **ann. 833. n. 60.**), Lazarus (***Boll.*** **Feb. III. p. 392.**), Methodius (***Pagi.*** **ann. 832. n. 2.**) etc.

feyerlich gut hieß und herstellte[1]). Im Occident kämpften gegen die Bilder Serenus von Marseille[2]), Claudius von Turin[3]). Mehre fränkische Theologen erklärten sich, wie einerseits gegen den Ikonoklasmus[4]), so andererseits gegen die Verehrung der Bilder, welche sie bloß als Erinnerungsmittel gelten laßen wollten[5]). Diese Opposition gegen den Bildercult findet sich besonders in den sogenannten carolingischen Büchern, welche den schon bezeichneten Weg einschlugen und lehrten, die Bilder seyen nicht zu zerbrechen (II, 23.), sondern als Mittel der Erinnerung in den Kirchen zu belassen (III, 16. IV, 4. II, 21.), aber nicht zu verehren. Verehrung gebühre den Heiligen selbst (II, 21.) und ihren Reliquien (III, 24.), eben so dem Kreuze, weil durch selbes die Erlösung vollbracht worden (II, 28.), den heiligen Gefäßen, weil durch sie Gott das Opfer dargebracht werde (II, 29.), eben so den heiligen Schriften (II, 30.), mit welchem allem die Bilder nicht verglichen werden können. Auch von den Bildern auf der Bundeslade könne kein Schluß gezogen werden, weil jene von Gott angegeben, und von Moses, dem Gottesmanne, angefertigt und voll Geheimnißen gewesen (II, 26.) und so weiter. Ueberhaupt ließen sich die Verfaßer der carolingischen Bücher durch ihre Furcht vor abergläubiger Verehrung und einer Kränkung des Monotheismus viel zu weit fortreißen, wie sich anderntheils auch nicht läugnen läßt, daß die Aeußerungen einzelner griechischer Theologen, welche in den carolingischen Büchern bekämpft

---

1) *Baron.* ann. 787. n. 1 sq.

2) Gegen ihn *Greg. M.* l. XI. Epl. XIII.

3) Gegen ihn *Theudmir.* (Abb.) Die Rohheit und Beschränktheit des Claudius erhellt aus seiner Apol. adv. Theudmir.

4) *Agobard.* de imagg. *C. Paris.* 825.

5) *C. Paris.* (825.) c. XIII. sq. *Agob.* ließ die Bilder stehen: Ob amorem et recordationem potius, quam ob religionis honorem aut aliquam venerationem more gentilium. De imagg. SS. c. XX. Ad recordandum non ad colendum, c. XXXII.

werden, viel zu weit gehen. Wenn aber das Concil von Frankfurt (794) die Beschlüße des Nicäner Concils verwarf, so war es sicher nur aus Mißverständniß der griechischen Ausdrücke und wegen falscher Deutung der griechischen Art und Weise (*Petau.* **incarn. XV, 12. n. 10.**). In der armenischen Kirche erhielt aber der Bildercult noch eine größere Entwickelung, denn in der griechischen. Hier wurden Bilder und Kreuz, ehe man dieselben zur Verehrung aufstellte, vom Priester gesegnet (wie es auch hin und wieder in der lateinischen Kirche geschah *Martene.* **A. E. Rit. II, 25.**), mit μύρον gesalbt, und dies, wie behauptet wird, nach apostolischem Gebrauche (*Joh. Ozn.* **in** *Conc. Duin.* **719. can. XXVII.**). Sogar ward angenommen, daß durch diese Weihe und Salbung die Bilder zu Trägern göttlicher Kraft bereitet werden (*Joh. Ozn.* **can. XXVII. XXVIII. Or. adv. Paulician.**). Als große Bilder- und namentlich Kreuz-Stürmer bezeichnet die Geschichte den häretischen Presbyter Peter von Bruis[1]), ferner die Catharer[2]), Paulicianer[3]), Bogomilen[4]). Mehr oder weniger heftig eiferten in der spätern Zeit dawider ein Wiklef, Huß[5]), Carlstadt[6]), Zwingli[7]), Calvin[8]), die Socinianer[9]). Gegen die Reformatoren hat das Tridentinum den Bildergebrauch in Schutz genommen, so wie die alte kirchliche Art und Weise ihrer Verehrung nochmals in Erinnerung gebracht,

---

1) *Petr.* (Venerab.) adv. Petrobrus. Epl. *Abael.* introd. theol. II, 4.

2) *Moneta* adv. Cath. V. 8. §. 10.

3) *Petr. Sicul.* Histor. Paulic. *Euthym.* Panopl. P. II. T. XX.

4) *Euthym.* Panopl. P. II. T. XXIII. c. XXIV.

5) Error. Joh. Huss. art. XI. ap. *Trithem.* ann. 1402.

6) Wie er in Wittenberg einen Bildersturm veranlaßt, ist bekannt.

7) Vera et fals. Relig. cap. de statuis et imagg. Opp. Vol. III. p. 319.

8) Inst. I, 11. n. 9. sqq. *Conf. Helv. I.* c. IV. *Conf. Tetrapol.* c. XXII. *Declar. Thorun.* c. V. art. IV. *Catechism. Heidelb.* qu. XCVII.

9) *Catech. Racov.* qu. CCLI. sqq.

dabey den Vorstehern der Kirche ernstlich aufgetragen, die Gläubigen darüber gründlich zu belehren (Sess. XXV.).

Fortsetzung.

Fegfeuer.

Der Glaube an ein Purgatorium[1]) findet sich schon im alten Testamente (II *Macc.* XII, 43. sq.), darnach im neuen Bunde z. B. *Matth.* V, 25. XII, 31. ziemlich deutlich insinuirt. Die Tradition anlangend, so finden wir eine hinreichende Zahl bald bestimmterer bald unbestimmterer Stellen. Ziemlich klar findet sich dasselbe bey Clemens von Alexandrien (Strom. VII, 6.) anerkannt, wo er von einem heiligenden Feuer spricht, bey Origenes, welcher von einem alles Holz und Stroh aus den Menschen wegräumenden Feuer spricht[2]), und bey welchem, wie bekannt, die Hölle beynahe in der Vorstellung eines Purgatoriums aufgelöst erscheint. Sehr bestimmt spricht hiervon Cyprian[3]), Ephrem (Paraen. ad Poenit. XLVII.). Gregor von Nazianz[4]) heißt dasselbe das letzte Feuer, welches alles reinigt. Gregor von Nyssa läßt selbst die Seele der vor dem Vernunftgebrauch[5]) und sogar die der ohne Taufe sterbenden (Or. cat. XXXV.) durch Feuer vollendet werden. Auch Basilius spricht von einem Reinigungsfeuer[6]); und bey Augustin findet sich dessen Erwähnung

---

1) Ignis purgationis. *Aug.* de Gen. c. Manich. II, 20. n. 30. Purgatorius ignis. *Aug.* de octo Dulcit. quaest. qu. I. n. 13. Purgatoriae poenae. *Aug.* C. D. XXI, 16. Καθάρσιον πῦρ. *Bas.* in Jes. VI. n. 186. Die Bezeichnung purgatorium ist nach einem Dekret Innocenz IV. vom Jahre 1254 auch von den Griechen angenommen und im Concil von Lyon und Florenz gebraucht.

2) In Jerem. Hom. XVI. n. 5. 6. cfr. in Luc. Hom. XXV.

3) Epl. LII. ad Antonian. de Cornel. et Novat.

4) Πῦρ τελεύταιον. Carm. I. Carm. de seipso. v. 12. Ὁ (πῦρ τελεύταιον) πάντ' ἐλέγχει καὶ καθαίρει σὺν δίκῃ. In *Toll.* insignia Itinerarii Italici. Cfr. orat. XXXIX.

5) In eos, qui mature abripiuntur. T. III. p. 322. *Mor.*

6) In Jes. VI. n. 186. IX. n. 231.

sehr oft[1]). So fehlt dieselbe auch nicht bey den Spätern, Prudentius[2]), Cäsarius[3]), Gregorius[4]). Auf diesem Glauben beruhen die Gebete für die Verstorbenen[5]) bey der Beerdigung[6]) und beym Opfer[7]), die Darbringung des Opfers für sie[8]) am dritten[9]), oder am siebenten[10]), oder am neunten, dreyßigsten[11]) und vierzigsten Tage[12]), dann wieder am Jahrestage[13]). Die Schriftstellen, worauf die Alten sich gern berufen, sind die oben schon erwähnten, nämlich *Matth.* V, 25.[14])

---

1) Post hanc vitam habebit vel ignem purgationis, vel poenam aeternam. De Gen. cont. Manich. II, 20. n. 3. Cfr. C. D. XX, 25. XXI, 13. 16. Enchirid. LXIX. de oct. dulcit. quaest. qu. I. n. 13. In Ps. XXXVII. Enarr. n. 3.

2) Esto cavernoso, quia sic pro labe necesse est
Corporea, tristis me sorbeat ignis averno,
Saltem mitificos incendia lenta vapores
Exhalent, aestuque color languente tepescat. Preces. v. 25 sq.

3) Diall. IV. Respons. ad interrog. CLXXXV.

4) Sunt quorundam justorum animae, quae a coelesti regno quibusdam adhuc mansionibus differuntur. In quo dilationis damno, quid aliud innuitur, nisi quod de perfecta justitia aliquid minus habuerint. Diall. IV, 25. cfr. 39. In I Reg. III. 1. II. n. 26. 27.

5) *Ephrem.* Paraen. XXXVIII. ad Poenit.

6) *Dion.* Hierarch. Eccl. c. VII.

7) *Cyr.* cat. XXIII. n. 9. *Ephr.* Par. ad Poenit. XLVII. *Aug.* cur. pro mort. n. 3. C. D. XX, 9. n. 2. etc.

8) *Cyr.* cat. XXIII. n. 10. *Cypr.* Epl. LXVI. *Joseph. Vicecom.* Vol. I. de miss. ritib. l. IV. c. II.

9) *Const. Apl.* VI, 48.

10) *Ambr.* or. de fide resurrectionis de obitu Theodosii.

11) *Ephrem.* testam.

12) *Ambr.* de obitu Theodos. *Macar.* (Alex.) Serm. de excessu justorum (in *Toll.* insign. itiner. Italici. p. 194. sq.) *Ephrem.* testam. (cfr. *Assem.* B. O. I, 143.) *Gavant.* thes. sacror. Rit. P. I. Tit. V.

13) *Tert.* cor. mil. III. Monog. c. X. *Const. Apl.* VI, 48. *Greg. Naz.* or. X. *Cassian.* coll. II, 5.

14) *Orig.* Hom. in Luc. XXXV. *Tert.* anim. XVII. *Cyr.* Epl. LII.

XII, 31.[1]), weiter I *Cor.* III, 11. sq.[2]). — Die Lehre vom Purgatorium entwickeln fleißig und gründlich alle Mittelalterlichen[3]), welche sich auf die schon angeführten Schriftstellen, und wegen der kirchlichen Tradition besonders auf Augustin berufen, dann auch eine Menge Vernunftgründe vorbringen, die vor allen gut Bonaventura zusammengestellt hat[4]). An

---

1) *Aug.* C. D. XXI, 24. *Hesych.* (Hieros.) qu. in Script. n. IX. *Fulgent.* Remiss. peccat. l. I. *Greg.* diall. IV, 4.

2) *Orig.* in Jerem. Hom. XVI. n. 5. 6. *Hier.* Epl. XCVII. ad Demetriadem de servanda virginit. *Greg. Naz.* or. XXXIX. *Aug.* in Ps. XXXVII. En. n. 3. *Ambr.* h. l.

3) *Alcuin.* conf. fid. P. III. c. XXVII. *Bernard.* in Cantic. Serm. LXVI. *Alex. Alens.* P. IV. qu. XV. memb. IV. art. IV. *Thom.* Sent. IV. dist. XXI. qu. I. art. I. Gent. IV, 91. Opusc. II. art. IX. *Bonav.* Sent. IV. dist. XX. P. I. art. I. qu. II. Comp. theol. verit. VII, 2. sq.

4) Multae rationes sunt, quare oporteat esse purgatorium. Prima est, quia secundum Augustinum (Enchir. X.) tria sunt genera hominum. Quidam sunt valde mali, quibus non prosunt ecclesiae suffragia. Quidam valde boni, quibus non sunt necessaria. Quidam nec valde mali, nec valde boni, qui habent venialia, et his debetur poena purgatorii. Secunda est, quia sicut summa bonitas non patitur, quod bonum remaneat irremuneratum, ita summa justitia non patitur, quod malum remaneat impunitum. Tertia est, quod divinae lucis tanta est dignitas, quod eam soli mundi oculi cernere possunt. Unde oportet, quod quilibet veniat ad munditiam baptismalem, antequam conspectui divino praesentetur. Quarta est, quia culpa est offensiva divinae majestatis, et damnosa ecclesiae, et deformativa in nobis imaginis divinae. Sed offensa requirit punitionem, damnum requirit satisfactionem, et deformatio expurgationem, propter quod necesse est, quod peccato poena vel hic vel alibi respondeat. Quinta est, quod contraria contrariis curantur: sed peccatum oritur ex delectatione: unde debet per poenam deleri. Sexta est, quod nulli debet negligentia suffragari, sed si non puniretur talis, videretur in futuro commodum reportare de negligentia poenitentiae delatae. Septima est, quia justum est, ut spiritus, qui contempto summo, subjecit se infimo, id est peccato, subjiciatur postea inferioribus, id est poenis. Comp. theol. verit. VII, 2.

derselben Lehre halten die griechische[1]), syrische[2]) und armenische[3]) Kirche.

Ueber die Art und Weise der Reinigung hat die Kirche sich nicht ausgesprochen, und haben die Väter sich nur meinungsweise geäußert[4]), die meisten aber wiederum nur meinungsweise ein mysteriöses Feuer angenommen[5]), eben so die Mittelalterlichen. Die sonderbare Meinung Maldonats, daß die Seelen höchstens zehn Jahre im Purgatorium verbleiben, hat die Pariser Universität zu seiner Zeit gerügt[6]). Fest stand übrigens in der Lehre und dem Glauben der Alten, daß den im Purgatorium Befindlichen von den auf Erden Lebenden Hülfe geleistet und Erleichterung erwirkt werden könne durch Gebet, gute Werke aller Art, besonders durch das heilige Opfer. Solches ist zu ersehen aus den Zeugnißen eines Tertullian[7]), Cyprian[8]), Arnobius, (adv. Gent. IV, 36.), Eusebius (Vita Const. IV, 71.), aus den apostolischen Constitutionen (VI, 30. VIII, 41. 42.), Epiphanius (Haer. LXXV. n. VII.), Ambrosius (excess. Satyr. I. n. 80.), Chrysostomus[9]), Augustin†). Den Aeltern

---

1) S. *Conc. Florent.* Cedula deputatorum de purgat. (*Hard.* X. p. 954.) *C. CP.* (1642.) c. XVIII. *C. Hieros.* (1672.) c. XVIII. *Leo Allat.* de Eccl. Occ. et Or. perpet. de dogm. Purgat. consens.

2) S. *Assemann.* dissert. de monophys. n. V.

3) *Galan.* Conc. Eccl. Armen. T. III. p. 191.

4) *Aug.* C. D. XX, 26. Enchir. LXIX. De oct. dulcit. quaest. qu. I. n. 13.

5) *Orig.* oft. *Bas.* in Jes. VI. n. 186. IX. n. 231. *Greg. Naz.* oft. Eben so *Greg. Nyss.*

6) *Boulay.* Hist. univ. Paris. ad ann. 1376. T. VI. p. 744.

7) Monog. c. X. Coron. mil. c. III. IV. Exhort. castit. c. XI.

8) Epl. LXVI. ad clerum et plebem Furnis consist. de Victore.

9) Οὐκ εἰκῇ προσφοραὶ ὑπὲρ τῶν ἀπελθόντων γίνονται, οὐκ εἰκῇ ἱκετηρίαι, οὐκ εἰκῇ ἐλεημοσύναι· ταῦτα πάντα τὸ πνεῦμα διέταξε, δι' ἀλλήλων ἡμᾶς ὠφελεῖσθαι βουλόμενος. In Acta Hom. XXI. n. 4. Ἐπινοῶμεν ὅσας δυνάμεθα παραμυθίας τοῖς ἀπελθοῦσιν ἀντὶ δακρύων, ἀντὶ μνημείων, τὰς ἐλεημοσύνας, τὰς εὐχὰς, τὰς προσφορὰς, ἵνα κἀκεῖνοι καὶ ἡμεῖς τύχωμεν τῶν ἐπηγγελμένων ἀγαθῶν. Ibd.

folgen getreu die Theologen des Mittelalters [1]), in welchem auch die besondere Feyer des Gedächtnißes aller Seelen von Odilo eingeführt [2]), darnach von der ganzen Kirche angenommen wurde. Die Uebereinstimmung der griechischen Kirche mit der lateinischen hat Leo Allatius hinreichend nachgewiesen (**Cons. Ecc. Or. et Occ. de Purgat.**). Das Purgatorium läugnen die Nestorianer [3]), schismatischen Armenier [4]), Petrobrusianer [5]), Katharer [6]), Waldenser [7]), Wikleften und Hussiten [8]); eben so Luther [9]), Zwingli [10]), Calvin [11]), Oekolampadius (**in Jes. l. VI. Fol. 216.**), gegen welche das Concil von Trient in einem eigenen Beschluße (**Sess. XXV. de Purgat.**) die katholische Lehre gewahrt hat. Wie aber auch trotz dem anglikanischen Bekenntniße (*C. Anglic.* **XXII.**) viele englische Theologen, wie

---

†) **Confess. IX, 13. n. 34. 37. Serm. CLXXII. n. 2.**

1) *Thom.* **Suppl. P. III. qu. LXXI. art. X.** *Bonav.* **Sent. IV. dist. XLV. art. II. qu. I.** *Richard.* **Sent. IV. dist. XLV. qu. I. art. III.**

2) *Petr. Dam.* **Vita S. Odilon. c. X. (in** *Boll.* **Jan. T. I. p. 74.)**

3) *Asseman.* **diss. de Nestor. in B. O. T. III. P. II. p. 344.**

4) *Galan.* **Conc. Eccl. Arm. T. III. p. 190.**

5) Nach **Petr. (Ven.) adv. Petrobrus.** lehren sie, daß unsere gute Werke ꝛc. den Verstorbenen nichts nutzen.

6) *Rayner.* **summa adv. Cathar.** *Monet.* **adv. Cathar. IV, 9. §. 2.**

7) *Reiner.* **adv. Waldens. c. V.** *Monet.* **adv. Cath. IV, 9. §. 2.** *Catechism. Waldens.* **(1100.)** (in Dieterici Geschichte der Waldenser. S. 361.) *Conf. Wald.* **(1120.)** (ibd. S. 366.)

8) **Error. Huss. art. VIII. ap.** *Trithem.* **Chronic. Hirsaug. ann. 1402.**

9) *Articul. Smalcald.* **P. II. c. II. §. 9.** *Apol.* **163. 164. 189. etc.** *Conf.* **Theol. Wittenb. (in** *Le Plat.* **monum. C. Trid. T. IV. p. 442.)**

10) **Antibol. adv. Emser. in Opp. Vol. III. p. 142. De can. miss. epichir. ibd. p. 108.**

11) *Calvin.* **Inst. III, 5. n. 6.** *Conf. Helv. I.* **art. XXVI.** *Conf. Gallic.* **c. XXIV.** *Declar. Thorun.* **art. VI.**

Barrow, Forbes, Blancford, Sheldon, Thorndyke, Montaigu, die Meinung hegen, daß man für die Verstorbenen beten solle, so sieht man auch in neuerer Zeit manche deutsche Protestanten zur Annahme eines Purgatoriums, oder wie sie es lieber nennen, Hades, sehr hinneigen.

Fortsetzung.

Hölle.

Die Lehre von der Hölle oder von der ewigen Strafe der Grundbösen hat die Kirche vom Anfang her fest geglaubt und bekannt. Das erhellt aus den Märtyreracten[1]), den Schriften der Väter, eines Ignatius (**Eph. n. XVI.**), Justin[2]), Irenäus (**II, 28. n. 7. IV, 40. n. 1.**), Tertullian[3]), Arnobius (**adv. Gent. I, 8.**), Minucius Felix (**Oct. XXXV.**), Cyprian (**Epl. XV. LV.**), Hippolyt (**adv. Graec. et Plat. c. III.**), Lactantius (**div. Inst. VII, 21. 25.**), Athanasius (**in Ps. XLIX, 22.**), den apostolischen Constitutionen (**V, 7.**), Basilius[4]), Ephrem (**Necros. c. XII.**), Chrysostomus[5]), Cyrill von Alexandrien[6]), Augustin[7]). Zum Beweis der Lehre berufen sie sich auf Gottes Gerechtigkeit[8]) und Wahrhaftigkeit[9]); und Chrysostomus findet darin auch einen Beweis der Liebe Gottes, in wiefern die Androhung

---

1) **Eccl. Smyrn. Martyr. S. Polyc. c. II. XI. Eccl. Lugd. de MM. Lugd. c. VII. Pass. S. Felic. c. I. II. Martyr. S. Andr. VII. VIII. IX.**

2) **Apol. I. c. VIII. XVII. XXI. Dial. Tryph. XXXV. XLV.**

3) **Apol. c. XVIII. XLV. De anim. c. XXXIII.**

4) **In Ps. XLVIII. n. 5. XXXIII. n. 4. Epl. XLVI. n. 5. Hom. XVI. n. 8. Reg. fus. disput. qu. CLXVIII.**

5) **In Epl. ad Heb. Hom. XVII. n. 5. In Theod. laps. I. n. 9.** sq. sonst oft.

6) **In Jes. LV, 11.** sonst oft.

7) **Civ. dei. XXI, 17. 21. 26. Enchir. c. CXII.**

8) ***Justin.* Apol. II. c. IX.**

9) ***Aug.* C. D. XXI, 18. 24. *Greg. M.* diall. IV, 44.**

der Hölle nur die Bekehrung und Beseligung der Menschen bezwecke (ad Stagir. I. n. 5.). Für wie gewiß und wichtig die Alten die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafe halten, erhellt daraus, daß sie die Läugnung oder Bezweiflung derselben für einen gefährlichen Teufelstrug [1]) erklären. Außer den bekannten Schriftstellen führen die Väter als argumentum ad hominem auch die Bekenntniße der Philosophen, z. B. eines Plato [2]), Zeno [3]), an. Dann suchen sie dieses Mysterium auch durch Vernunftgründe in aller Weise zu erhärten, und die Einwände des gemeinen Verstandes zu beseitigen, was mit besonderm Scharfsinn unter andern Augustin gethan hat. Derselbe bemerkt, nur dem niedrigen Sinne, welcher die Unverletzlichkeit Gottes nicht kenne, könne die Höllenstrafe zu hart erscheinen [4]). Die Prätension, daß die Dauer der Strafe der Dauer der Sündenthat entsprechen müße, sey ganz und gar unsinnig, wie aus dem gemeinen Leben schon erhelle, in welchem nirgend die Dauer der Strafe (Einkerkerung, Exil, Tod) jener des Verbrechens entspricht (C. D. XXI, 11.). Daß alle Strafen medicinell seyn müßen, widerlegt ebenfalls Augustin (C. D. XXI, 13.), und gegen diejenigen, welche die Meinung von einer endlichen Restitution hegen und glauben, ihre Meinung sey, weil barmherziger, darum wahrer, erinnert er, daß demgemäß auch eine endliche Restitution des Teufels angenommen werden müßte C. D. XXI, 17. Uebrigens berichtet Augustin, wie vielerley Ansichten über die endliche Begnadigung sich hin und wieder gebildet hatten. Einige meinten, im jüngsten Gerichte würden alle Menschen auf die Fürbitte der Heiligen begnadigt werden [5]);

1) *Bas.* Reg. fus. disput. qu. CCLXVII. *Greg. M.* in Job l. XXXIV. n. 34.

2) *Eus.* Praep. Ev. XI, 20. *Aug.* Gen. lit. XII, 33.

3) *Lact.* inst. dist. VII, 7.

4) Sed poena altera ideo dura et injusta sensibus videtur humanis, quia in hac infirmitate moribundorum sensuum deest ille sensus altissimae purissimaeque sapientiae, quo sentiri possit, quantum nefas in illa prima praevaricatione commissum sit. C. D. XXI, 12.

5) C. D. XXI, 18. widerlegt ibd. und XXI, 24.

Andere dachten wenigstens die Getauften, der Gemeinschaft Christi theilhaft Gewordenen (nach *Joh.* VI.) würden erlößt werden [1]); wieder Andere meinten, die in der katholischen Kirche Getauften und welche in ihrer Gemeinschaft verblieben, wenn sie gleich nicht ihrem Gesetze gemäß zu leben bedacht gewesen, möchten doch wohl begnadigt werden wegen des Glaubensfundaments [2]) und ihrer sonstigen gute Werke [3]); Andere endlich meinten gar, alle Creaturen würden am Ende erlößt werden [4]). Für eine solche allgemeine Apokatastase erklärte sich unter andern Markus der Gnostiker [5]), auch Origenes neigte dahin [6]), Gregor von Nyssa [7]), Marius Victorinus (C. Arian. III, 3.); selbst Hieronymus hegte einige Zeit diese Meinung [8]), entsagte ihr aber mit allem dem, was er von Origenes angenommen hatte. Gleiches statuirt der rationalistische Theodor von Mopsuestia, und Theodoret ist wenigstens unklar. Von Eunomius aber ist zu sagen, daß er überhaupt alle Strafen jenseits in Abrede stellte und behauptete, sie seyen bloß zur Abschreckung angedroht [9]). Es gab aber auch Einige, welche eine Vernichtung der Bösen lehrten. So die Valentinianer (*Tert.* Valent.

---

1) *Aug.* C. D. XXI, 19. (cfr *Cot.* zu *Herm.* III, 16.) widerlegt ibd. c. 25.

2) *Aug.* C. D. XXI, 20. 21. De oct. Dulcit. quaest. qu. I. n. 4. sq. hiergegen *Aug.* C. D. XXI, 25. 26. De Dulc. quaest. qu. I. n. 4. sq. Fid. et opp. XV.

3) *Aug.* C. D. XXI, 22. hiergegen *Aug.* ibd. XXI, 27.

4) *Aug.* C. D. XXI, 23.

5) *Iren.* adv. Haer. I, 17. n. 2.

6) Adv. Cels. VIII, 72. Princ. I, 6. II, 10. n. 6. III, 6. n. 3. In Matth. T. X. n. 2. In Joh. T. I. n. 16. *Aug.* C. D. XXI, 17.

7) In illud: tunc ipse filius subjicietur. T. II. p. 15. *Mor.* In Psalm. tr. II. c. VIII. XIV. De anim. et resurr.

8) In Eph. IV, 16. In Gal. V, 22.

9) *Zonar.* Τὴν κόλασιν τὴν μέλλουσαν καὶ τὴν γέενναν μὴ ἀληθῶς εἶναι, δι' ἐκφόβησιν δὲ μόνην ἀπειλῆθῆναι. In C. CP. can. I. *Harmenopul.* de Sectis. XIII.

c. XXXI.), Herakleoniten (*Orig.* Joh. T. XVIII.) und der ebionitische Verfaßer der Clementinen [1]).

Die Höllenstrafe wird von den Alten nach der Schrift als Feuer bezeichnet [2]), und zwar als unsichtbares [3]), unmaterielles [4]), an seinem Schlachtopfer nagendes und selbes nicht verzehrendes [5]), gleich ihm unsterbliches [6]), überhaupt geheimnißvolles [7]), wie denn auch einige das Feuer nur als symbolische Bezeichnung des höchsten Leidens faßen [8]). Wenn einige bey der Höllenstrafe nur an Geistesschmerz, andere nur an Körperschmerz denken möchten, so bemerkt Augustin, es sey eben an des ganzen Menschen Schmerz zu denken (C. D. XXI, 9. n. 2.), und deutet das biblische Feuer von der Pein des Leibes und den immer nagenden Wurm von der Pein im Geiste. Uebrigens zeigt Augustin, wie die Möglichkeit, daß auch Geister von einem körperlichen Feuer gequält werden [9]), nicht geläugnet werden könne.

---

1) Hom. III. n. 6 39. VII, 7. XVI, 10. Sein Grund ist, die können nicht ewig seyn, die den Ewigen verleugnet haben. Anderwärts lehrt er wieder Ewigkeit der Hölle, wie Hom. II, 13.

2) *Iren.* II, 28. n. 7. IV, 40. n. 1. *Cypr.* laud. martyr. 618. *Bal. Hippolyt.* cont. Plat. et Graec. n. III. *Bas.* in Ps. XLVIII. n. 3. Hom. in illud, quod mundo non adhaer. n. 8.

3) *Orig.* in Matth. comm. Ser. n. 72. *Bas.* in Ps. XXXIII. n. 8. *Chrys.* in Heb. Hom. I. n. 4.

4) *Isai.* (Abb.) or. XXIX. n. VII.

5) *Tert.* Apol. XLVIII. *Min. Fel.* Octav. XXXV. *Lact.* inst. div. VII, 21. *Greg. Nyss.* orat. cat. XI. *Aug.* trin. IV, 13. n. 18.

6) *Min. Fel.* Octav. c. XXXIV. XXXV. *Chrys.* in Theodor. laps. I. n. 9.

7) *Tert.* Apol. XLVII. XLVIII. *Aug.* C. D. XX, 16.

8) *Orig.* Princ. II, 10. n. 4. 5. *Greg. Nyss.* anim. et resurr. *Ambr.* in Luc. l. VII. n. 205. *Hier.* in Eph. V, 6.

9) Cur enim non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi, si spiritus hominum etiam ipsi profecto incorporei et nunc potuerunt includi corporalibus membris et tunc potuerunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhaerebunt ergo, si eis nulla sunt

Eine verschiedene Intensität der Strafe, wie sie die Schrift zu erkennen gibt [1]), findet sich auch von den Vätern anerkannt [2]). Eine Remission der Strafe findet nach der Tradition gleichfalls nicht Statt. Doch halten mehre, wie Chrysostomus (in Phil. Hom. III. n. 4.), Augustin (Enchir. c. X.), eine Linderung der Strafe durch Gebet und gute Werke der auf Erden Lebenden für möglich. Auch statuirt Letzterer, eben so ihm folgend Prudentius (carm. V. de cereo paschali), eine Intermission derselben. Von dem Orte der Hölle bekennen die Alten, wie es auch nicht anders ist, daß derselbe von der Schrift nicht angegeben sey [3]), darum ergehen sie sich in verschiedene Muthmaßungen; nach dem Einen ist dieselbe außer der Welt [4]), nach dem Andern in dem Mittelpunct der Erde [5]).

Ueber die Ewigkeit der Höllenstrafe hegen alle Mittelalterlichen keinen Zweifel, eben so nicht darüber, daß in Bezug auf die Intensität der Strafe nach dem Maaße des Mißverdienstes eine große Verschiedenheit herrsche. Auch bekennen alle sich zu der Meinung, daß Feuer das Strafmittel sey. Ueber die Frage, wie das Feuer die Verworfenen peinige, haben sie verschiedene Hypothesen gewagt. Nach

---

corpora, spiritus daemonum, immo spiritus daemones licet incorporei corporeis ignibus cruciandi, non ut ignes ipsi, quibus adhaerebunt, eorum junctura inspirentur, et animalia fiant, quae constent spiritu et corpore, sed ut dixi, miris et ineffabilibus modis adhaerendo, accipientes ex ignibus poenam, non dantes ignibus vitam. Quia et iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est. C. D. XXI, 10. n. 1.

1) *Matth.* X, 15. XI, 20 sq. *Apoc.* XVIII, 6. 7. cfr. *Luc.* XII, 48.

2) *Cypr.* laudd. Martyr. *Bas.* Reg. fus. disput. CCLXVII. *Aug.* peccat. mer. et rem. I, 16. Baptism. V, 19. n. 26.

3) *Chrys.* in Rom. Hom. VI. *Aug.* C. D. XX, 16.

4) *Chrys.* in Epl. ad Rom. Hom. XXXI.

5) *Basil.* in Jes. c. V.

Thomas erkennen die Geister das Feuer als ihnen incongruent, und das macht sie unglückselig; nach Heinrich von Gent werden sie übernatürlich dem Feuer unterworfen; nach Duns Scotus hält das Feuer den Geist definitiv und objectiv gefesselt; er ist bestimmt das Feuer anzuschauen und kann nicht anders, und diese von ihm erkannte Bestimmtheit peinigt ihn.

Merkwürdig ist die Vorstellnng von der Hölle, welche wir bey einem Theile der Katharer, den Albanensern nämlich, finden. Diese behaupten, die Hölle sey nichts als dieses Erdenleben, worin die Sünden eines frühern Daseyns gebüßt werden[1]). Eine andere Fraction der Katharer aber nahm an, daß die Hölle in dem Chaos bestehe, in welches am Ende das Sichtbare sich auflösen wird, und worin Teufel und Menschen geplagt werden (*Moneta.* **IV, 11.**). Auch nahmen sie an, daß diese Strafe in Allen eine gleiche seyn werde (*Moneta.* **IV, 12. §. 1.**). Späterhin ward auch die Idee einer allgemeinen Apokatastase wiederum erneuert; so von Walter[2]), darnach von Wilhelm von Hildenissen und Aegidius Cantor, den Häuptern der «Männer der Einsicht» genannten Parthey[3]), endlich von den Wiedertäufern[4]), Socinianern, Arminianern; und wenn die protestantischen Bekenntnißschriften fest an dem alten Dogma halten, so haben doch viele Theologen ein anderes für wahr zu halten sich erlaubt.

Fortsetzung.
Weltende.

Daß die gegenwärtige Zeit und Welt ein Ende nehmen, ein jüngster Tag erscheinen würde, war gemeinsamer Glaube und Lehre der Alten, und wie klar in der Schrift stand,

---

1) *Moneta* adv. Cath. **IV, 11.** *Ricchini* diss. I. in *Monet.*

2) *Nat. Alex.* Saec. XIV.

3) Error. homin. intellig. n. 5. in *Bal.* Miscell. T. II. p. 281.

4) *Zwingli.* Elench. adv. Catabapt. Vol. III. p. 435. Justus Menius der Widerteuffer lere. art. VI.

daß dieser Tag sich unserer Wissenschaft und Berechnung entzieht, so nahmen doch viele — allerdings nur Vermuthungs- und Meinungsweise — an, daß die Welt nicht länger als sechstausend Jahre stehen werde[1]), und stützten sich hierbey auf die Ansicht, daß die Welt in sechs Tagen erschaffen, und tausend Jahre vor Gott wie ein Tag sind. Vor dem jüngsten Tage erscheint noch der Antichrist. Denselben fassen als eine Person Irenäus (V, 25. 2. 1. sq.), Origenes (Cels. V, 45. sq.), Methodius (Chron.), Tertullian (Praesc. IV.), Hippolyt (Antichr.), Eusebius (in Luc. XVII, 24.), Chrysostomus[2]) u. s. w., überhaupt alle Väter. Viele von ihnen laßen ihn von Dan abstammen[3]) (wegen *Gen.* XLIX, 16. *Jerem.* VIII, 16.), und weil in der Apokalypse dieser Stamm nicht unter den Gezeichneten vorkömmt. Nach Irenäus wird er mit aller Kraft des Teufels ausgerüstet seyn und alle Bosheit aller Zeiten in sich vereinigen[4]) und sich als Messias anbeten laßen (V, 25. n. 1. sq. 28. n. 2.). Nach Origenes wird sich an ihm die Bosheit in ihrer höchsten Entwickelung im Menschen darstellen, wie sich in Christus der Gipfel des Guten darstellte, und darum wird er Sohn des Teufels genannt (Cels. VI, 45.). Nach Cyrill (Cat. XV. n. 14. 17.) und Andern, wogegen Hieronymus (in Dan. VII.) polemisirt, ist er der Teufel selbst in menschlicher Scheingestalt; für eine wahrhafte Incarnation des Teufels halten ihn Hippolyt (Antichr. n. VI. XIV.), Hieronymus (in Dan. VII. Cfr. in Jes. c. XXIII.), Theodoret (H. F. V, 23.);

---

1) *Iren.* V, 23. n. 2. 28. n. 3. (Pseudo-) *Justin.* qu. ad orthod. LXXXI. *Lact.* inst. div. VII, 14. *Jacob.* (Nisib.) Serm. II. de dilect. n. 13.

2) Cruc. et latron. Hom. I. n. 4. II. n. 4. Ad eos, qui scandaliz. I, 12.

3) *Iren.* V, 30. *Hippolyt.* Antichr. c. XIV. XV. *Method.* Chronic. *Hil.* in Matth. XVII. (Pseudo-) *Athan.* ad Antioch. qu. CVIII. *Hier.* in Ps. LXXXIX. Mich. c. IV *Aug.* C. D. XX, 7. *Ambr.* Bened. Patriarch c. VII. *Theod.* in Num. qu. III. Dan. VII, 18. *Aret.* in Apoc. c. LI.

4) V, 25. n. 1. 28. n. 2. 29. n. 2.

für einen Sohn des Teufels hält ihn Lactantius (**Inst. div. VII, 17.**), Hesychius von Jerusalem (**qu. XIX. in *Cot.* Mon. Eccl. Gr. T. III.**). Nach Einigen, wie Augustin (**C. D. XX, 19. n. 3.**) berichtet, sollte Nero selbst als Antichrist wiederkommen, wie denn im Armenischen Nero: Antichrist bedeutet. Nach der Meinung von Methodius[1]) und Andern sollen Henoch, Elias und Johannes gegen ihn auftreten. In dem Antichrist dachten sich viele mittelalterlichen Partheyen, eben so die Reformatoren, die Hierarchie und den Papat (S. Th. I. S. 97.); Andere verstanden darunter die Gnostiker (So Hammond **in II *Thess.* II.**); Andere die jüdischen Empörer (***Clericus* in II *Thess.* II.**); Andere das Heidenthum (Lücke Commentar über die Schriften des Johannes Th. **III.**); Andere die Impietät in der Kirche zur Zeit des Apostels (Koppe, Pelt **in II *Thess.* II.**); Andere an ein Ideal von Bosheit, wogegen die Apostel kämpften (Schott **diss. in II *Thess.* II.**).

Fortsetzung.
Auferstehung.

Die Lehre von der Auferstehung der Todten in vielen alttestamentlichen[2]) und neutestamentlichen†) Stellen ver-

---

1) Πληθυναμένης τῆς θλίψεως τῶν ἡμερῶν ἐκείνων οὐ φέρει τὸ θεῖον καθορᾷν τὴν ἀπώλειαν τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, ὧν ἐξηγοράσατο τῷ ἰδίῳ αἵματι καὶ ἐξαποστελεῖ ἐν συντόμῳ τοὺς αὐτοῦ θεράποντας τὸν τε Ενὼχ καὶ τὸν Ἠλιὰν καὶ τὸν υἱὸν τῆς βροντῆς, οἵτινες ἐπὶ πάντων ἐθνῶν ἐλέγξουσιν αὐτοῦ τὴν πλάνην καὶ δείξουσιν αὐτὸν ψεύστην ἐπὶ παντὸς ἀνθρώπου καὶ ὅτι δι' ἀπώλειαν καὶ πλάνην τῶν πολλῶν ἐξελήλυθε· τὰ οἶν ἔθνη ὁρῶντα αὐτὸν αἰσχυνθέντα καὶ τὴν πλάνην αὐτῷ ἐλεγχθεῖσαν ὑπὸ τῶν τοῦ θεοῦ θεραπόντων ἐάσουσι καὶ ἐκφεύξονται ἀπ' αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσονται τοῖς δικαίοις ἐκείνοις· ὁ δὲ ἐκεῖνος ὑπ' αὐτῶν δεινῶς ἐλεγχόμενος καὶ ὑπὸ πάντων περιφρονούμενος ἐν θυμῷ καὶ ὀργῇ ἀνελεῖ τοὺς ἁγίους ἐκείνους. **Chronic. mspt. ap. *Suic.* Thes. ad v.** *ἀντίχριστος*. **Cfr. *Joh. Dam.* O. F. IV, 27.**

2) ***Hiob.* XIX, 25. sq. *Jes.* XXVI, 19. 20. *Ez.* XXXVII, 1. sq. *Osee.* VI, 2. *Dan.* XII, 2. *Ps.* XVI, 8. sq. *Sir.* XLVI, 15. XLVIII, 11. *Sap.* III. II *Macc.* VII, 9. sq. XII, 43 sq.**

kündet, von Paulus als Fundamentallehre des Christenthums bezeichnet[1]), ist von den Vätern mit ganz besonderm Eifer vertheidigt und behandelt worden, wie schon die Menge von Monographien über diesen Gegenstand von Justin, Athenagoras, Tertullian, Clemens, Origenes, Methodius, Eusebius, Gregorius von Nyssa, Ambrosius, Ephrem, Zeno von Verona beweisen. Es ist aber dieses Dogma eines von denen, welches Heiden und Häretikern, dem Idealismus und Materialismus ein Gegenstand des Zweifels und Angriffs war. Paulus fand zu seiner Zeit in Athen keinen Anklang, als er von der Auferstehung redete (**Act. XVII.**), und wie die Platoniker bis in die spätere Zeit sich mit dieser Lehre nicht aussöhnen konnten, bezeugt Augustin (**C. D. XIII, 16.**). Aber selbst unter den ersten Christen fehlte es nicht an solchen, welche, ich möchte sagen, nach ihrer alten heidnischen Gewohnheit und Vorstellungsweise dieses Mysterium nicht unangefochten ließen, wie aus **I** *Cor.* **XV.** erhellt, oder demselben eine andere Deutung gaben, wie die Häretiker Hymenäus und Philetus, welche dogmatisirten, die Auferstehung habe schon Statt gefunden (**II** *Tim.* **II, 18.**), nämlich in der moralisch religiösen Herstellung des Menschengeschlechts durch das Christenthum, so wie später die Seleucianer oder Hermianer annahmen, dieselbe finde täglich durch die Fortpflanzung Statt (*Aug.* **Haer. LIX.**). Sämmtliche gnostische Schulen mußten nach ihrer falschen Vorstellung von der Materie die Auferstehung verwerfen, Simon der Zauberer[2]), Menander[3]), Saturnin[4]), Markus[5]),

---

†) *Matth.* **XII, 41. sq. XXII, 29.** *Joh.* **V, 28. sq. VI, 55. sq. XIV, 19.** *Act.* **IV, 2. XVII, 18. 32. XXIII, 6. XXIV, 15.** *Heb.* **VI, 2. II** *Tim.* **II, 18. 19. I** *Cor.* **VII, 10. XV, 13. 14.**

1) *Heb.* **VI, 2.** *Act.* **IV, 2. XXIII, 6. etc.**

2) **(Pseudo-)** *Clem.* **Hom. II. n. 22.**

3) *Iren.* **I. 23. n. 5.**

4) *Iren.* **I, 24. n. 1.** *Theod.* **H. F. I, 3.**

5) **(Pseudo-)** *Tert.* **Praescr. c. L.**

Basilides[1]), Carpokrates[2]), Marcion[3]), die Ophiten[4]), eben so später die Manichäer[5]) und die Samaritaner bis auf die neueste Zeit[6]). Auf der andern Seite erhellt, wie fest die Kirche den Glauben an die Auferstehung festhielt, aus allen Glaubensbekenntnißen[7]), den ältesten Märtyreracten[8]), aus den Apostolikern[9]), Apologeten[10]) und den Spätern. Alle erklären sie die Lehre als fundamentale[11]), ihre Läugnung für Teufelstrug[12]), und wie darin eine Selbstverwerfung[13]) liegt, hat gut Zeno bemerkt. Daß die Lehre durchaus mysteriös sey, stellte niemand in Abrede[14]), doch fand man allenthalben

---

1) *Iren.* I, 24. n. 5. (Pseudo-) *Tert.* Praesc. XLVI. *Theod.* H F. 1, 3.

2) *Iren.* I, 25. n. 4. *Epiph.* Haer. XXVII. *Theod.* H. F. I, 5.

3) *Iren.* I, 27. n. 2. *Eznich.* cont. Marc. c. XV. XVI.

4) (Pseudo-) *Tert.* Praesc. XLVII.

5) *Aug.* Faust. XI, 3. Cont. Adimant. c. XII. *Prosper.* (ex Manich. conversi.) fides. n. XI. *Chrys.* in Gen. Serm. VII. n. 4. *Epiph.* Haer. LVI. n. 86.

6) *Orig.* in Num. Hom. XXV. n. 1. *Philastr.* Haer. VII. *Leont.* de sectis. art. II. *Joh. Dam.* de haer. n IX. (*Lequien.* h. l.)

7) *Iren.* I, 10. *Tert.* praesc. c. XIII. *Orig.* Princ. praef. Symb. Apl. Nic. CP. Athan. Lateran.

8) Eccl. Smyrn. Epl. de Martyr. Polyc. n. 14. Pass. S. Pion. n. XXI. Act. S. Fructuos. n. IV.

9) *Clem.* I Cor. n. XXIV. II Cor. n. IX. *Polyc.* Philipp. n. VII.

10) *Justin.* Apol. I. c. XVIII. LII. *Tat.* Graec. VI. *Theophil.* ad Autolyc.

11) *Justin.* Tryph. c. LXXX. *Tat.* Graec. VI. *Orig.* Cels. V, 18. Lev. Hom. V. n. 10. Matth. T. XVII. n. 20. 30. *Tert.* res. carn. I. *Bas.* Epl. CCLXI. n. 3. *Ephr.* de res. mort. *Aug.* C. D. XX, 20.

12) *Polycarp.* ad Phil. c. VII. *Theod.* in Ez. XXIX, 29.

13) *Zeno* (Veron.) Quisquis resurrectionem negat, vitam suam semetipsum condemnat. L. I. tract. XVI. de Res. n. 1.

14) Ἐπειδὴ δὲ τὸν τῆς ἀναστάσεως λόγον πόλυν ὄντα καὶ δυσερμήνευτον καὶ δεόμενον σοφοῦ εἴπερ τι ἀλλὸ τῶν δογμάτων καὶ

Analogien und Bilder dieses Geheimnißes, in dem Aufgang des der Erde vertrauten Saamens [1]), im Erstehen des Tages [2]), des Mondes [3]), des Jahres und der Natur [4]), in dem Erwachen vom Schlafe [5]); weiter verwies man, um die aus der Unbegreiflichkeit entlehnten Einwände niederzuschlagen, auf die Schöpfung aus nichts [6]), die Geburt des Menschen [7]), und berief sich auf die Macht, Güte [8]) und Gerechtigkeit [9]) Gottes. Der Mensch habe als solcher (mit Leib und Seele) Gutes

---

ἐπὶ πλεῖον διαβεβηκότος· ἵνα τὸ ἄξιον τοῦ θεοῦ παραστήσῃ καὶ τὸ μεγαλόφυες τοῦ δογμάτος, διδάσκοντος λόγον ἔχειν σπέρματος τὸ καλούμενον κατὰ τὰς γράφας σκῆνος τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ οἱ δίκαιοι ὄντες στενάζουσι βαρούμενοι μὴ θέλοντες αὐτὸ ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι. **Orig. Cels. VII, 32. *Greg. Nyss.* an. et resurr. *Cyr.* in Joh. XX, 24. 25. In Jes. XXV, 9. *Aug.* C. D. XX, 20. In Ps. LXXXVIII.**

1) *Clem.* I Cor. n. XXIV. *Theophil.* Autolyc. I, 13. *Tert.* Apol. XLVIII. *Min. Felix.* Octav. XVI. *Orig.* Cels. V, 18. 19. *Hippolyt.* adv. Graec. n. II. *Cyr.* cat. XVIII. n. 6. etc.

2) *Theoph.* Autol. I, 13. *Min. Fel.* Octav. n. XXXIV. *Tert.* Apol. XLVIII. *Epiph.* Ancor. n. LXXXIV. *Zeno* de resurr. n. 8.

3) *Theoph.* Autol. II, 13. *Cyr.* cat. XVIII. n. 10. *Zeno* resurr. n. 8.

4) *Theoph.* Autol. I, 13. *Tert.* res. carn. c. XII. Apol. XLVIII. *Min. Fel.* Octav. XXXIV. *Cyr.* cat. IV, 30. XVIII, 6. 7. etc.

5) *Tert.* anim. c. XLIII. *Epiph.* Haer. LXIV. n. 37.

6) *Iren.* Ὁ γὰρ τὴν ἀρχὴν οὐκ ὄντας ποιήσας ὅποτε ἤθελεν, πολλῷ μᾶλλον τοὺς ἤδε γεγονότας αὖθις ἀποκαταστήσει θελήσας εἰς τὴν ἐπ' αὐτοῦ διδομένην ζωήν. V, 3. n. 2. *Tert.* Apol. XLVIII. *Const. Apl.* V, 7. *Cyr.* cat. XVIII. n. 6. etc.

7) *Justin.* Apol. I. n. 19. *Tat.* Gracc. c. VI. *Tert.* Apol. XLVIII. Res. carn. c. XI. etc.

8) *Iren.* Οὔτε οὖν φύσις τινος τῶν γεγονότων οὔτε μὴν ἀσθένεια σαρκὸς ὑπερισχύει τοῦ θεοῦ, οὐ γὰρ ὁ θεὸς τοῖς γεγονόσιν, ἀλλὰ τὰ γεγονότα ὑποτέταχται τῷ θεῷ καὶ τὰ πάντα ὑπηρετεῖ τῷ βουλήματι αὐτοῦ. V, 3. n. 2. (cfr. 3. n. 3. 4. n. 1.) *Tert.* res. carn. XI. *Hippolyt.* adv. Graec. n. II. *Hil.* in Ps. LI. n. 18. *Cyr.* cat. XVIII, 3. etc.

9) *Cyr.* cat. XVIII, 4. *Eus.* de resurr. l. I.

oder Böses gewirkt, mithin als solcher Belohnung oder Strafe zu empfangen[1]), auch dem Leibe gebühre sein Theil an der Belohnung[2]). Ueberhaupt sey der Leib gar nicht so unwürdig, wie die Läugner der Auferstehung meinen[3]). Weiter verweisen sie auf die Sakramente und deren Kraft, auf die Taufe[4]) und Eucharistie[5]), auf die Totalität der Erlösung des Menschen[6]) als solchen; auch zeigen sie hin auf die verschiedenen Wunderheilungen[7]), Todtenerweckungen[8]), von denen in der Geschichte Erwähnung geschieht; und besonders auf Christi Auferstehung selbst[9]).

---

1) *Athen.* resurr. n. XVIII. sq. *Tert.* res. carn. XIV. Testim. anim. c. IV. etc.

2) *Iren.* II, 29. n. 1. 2. V, 32. n. 1. *Tert.* res. XV. XVI. *Jacob.* (Nisib.) Serm. VIII. de resurr. mort. n. 8. *Chrys.* Gen. Serm. VII. n. 4. etc.

3) *Iren.* Si enim non haberet caro salvari, nequaquam dei verbum caro factum est, et si non haberet sanguis justorum inquiri, nequaquam sanguinem habuisset dominus. V, 14. n. 1. (cfr. V, 6. n. 1.) *Tert.* res. c. VII. IX.

4) *Iren.* III, 17. n. 2. *Clem.* Paed. I, 6. *Hier.* Epl. XXXVIII. ad Pammach. de err. Joh. Jeros. *Isid.* l. I. Epl. CCXXI. *Aug.* Faust. XII, 19.

5) *Ignat.* Eph. n. XX. *Iren.* IV, 18. n. 5. *Tert.* res. carn. c. VIII.

6) *Justin.*. Ἐπεὶ πῶς οὐκ ἄτοπον, ἀμφοτέρων ὄντων κατὰ τὸ αὐτὸ, καὶ ἐν τῷ αὐτῷ, τὸ μὲν σώζειν, τὸ δὲ μὴ; οὐκ ὄντως γὰρ ἀδύνατον, καθάπερ δέδεικται, τὴν σάρκα ἔχειν τὴν παλιγγενεσίαν τίς ἡ διάκρισις ὥστε τὴν μὲν ψυχὴν σώζεσθαι, τὴν δὲ σάρκα μὴ; ἢ φθονέρον ποιοῦσι τὸν θεὸν; ἀλλ' ἀγαθός ἐστι. De resurr. fragm. in *Grabe.* Spicil. T. I. p 189. *Iren.* V, 6. n. 1. *Ambr.* res. II. n 128.

7) *Iren.* V, 12. n. 6. *Greg. Nyss.* or III. de res. Christi etc.

8) *Iren.* V, 15. n. 1. *Orig.* in Ps. I, 3. *Tert.* res. c. XVII. *Jacob.* (Nisib.) Serm. VIII. de res. mort. n. 6. *Const. Apl.* V, 7. etc.

9) *Ignat.* Smyrn. n. 1. Trall. n. 9. *Justin.* Tryph. LXIX. *Novat.* trinit. c. X. *Cyp.* Epl. LXXIII. *Const. Apl.* V, 7. *Greg. Nyss.* anim. et res. *Aug.* C. D. XXII, 5. etc.

Irenäus argumentirt: das Fleisch ist des Lebens fähig, wie sich aus der Gegenwart zeigt[1]). Gott ist das Leben zu geben mächtig (V, 3. n. 2.), wo soll nun die Unmöglichkeit der Auferstehung liegen? und führt zum Beweise der Fähigkeit des Fleisches das Leben zu empfangen und der Macht Gottes selbes zu geben auch die μακροβιοτης der Patriarchen (V, 3. n. 1. 2.), die Translation des Henoch und Elias (V, 3. n. 1. 2.), die Erhaltung des Jonas im Wallfisch (V, 3. n. 2.), der Knaben im Feuerofen (V, 3. n. 2.) an. Tertullian bekämpft die gnostische Vorstellung, als sey der Körper nichts als ein bloßes todtes Werkzeug, dessen sich der Geist bediene[2]), und erhebt dagegen die Würde des Körpers als eines wahren Bestandtheiles des Menschen und die Idee der hypostatischen Einheit beyder[3]). Cyrill von Jerusalem appellirt an das Allen eingepflanzte unwiderstehliche Verlangen nach der Unsterblichkeit (Cat. XVIII. n. 3.). Chrysostomus beruft sich auf die Auferstehung Christi und auf dessen Himmelfahrt mit dem Körper[4]), und bemerkt gegen die Manichäer, nur die Heiden läugnen die Auferstehung, wie und weil sie

---

1) Εἰ δὲ ζῶσι νῦν καὶ ὅλων σῶμα αὐτῶν μετέχει τῆς ζωῆς, πῶς τολμῶσι λέγειν, μὴ εἶναι τὴν σάρκα δεκτικὴν τε καὶ μετοχικὴν τῆς ζωῆς ὁμολογοῦντες ἔχειν ζωὴν ἐν τῷ παρόντι. V, 3. n. 3.

2) Dicent, ministros et socios habere arbitrium ministrandi atque sociandi, et potestatem voluntatis in utrumque, homines scilicet et ipsos: idcirco cum auctoribus merita communicare quibus operam sponte accommodant. Carnem autem nihil sapientem, nihil sentientem per semetipsam non velle, non nolle de suo habentem, vice potius vasculi apparere animae, ut instrumentum, non ut ministrum. Itaque animae solius judicium praesidere, qualiter usa sit vasculo carnis, vasculum autem ipsum non esse sententiae obnoxium. De resurr. carn. c. XVI.

3) Omne vas vel instrumentum aliunde in usus venit, extraneae omnino materiae a substantia hominis. Caro autem ab exordio uteri consata, conformata, congenita animae, etiam in omni opere admiscetur illi etc. Res. carn. c. XVI.

4) *Chrys.* in Act. apost. Hom. II. n. 4.

auch an keine Schöpfung glauben, und weil sie meinen, wir bedürfen keines Körpers. Er schließt dann, habe Gott den Leib von Anfang erschaffen, so könne er ihn auch wieder herstellen, habe er ihm seine Qualitäten gegeben, so könne er diese auch in andere umwandeln. Gegen die Platoniker zeigt Augustin, wie inconsequent sie eine Unsterblichkeit der Welt behaupten und einen absoluten Tod der Leiber statuiren, wie unstatthaft es sey, zu glauben, daß die Götter in ihren ewigen Leibern höchst selig und bey den Menschen dergleichen für unmöglich zu halten (**C. D. XIII, 17.**). Die Glückseligkeit werde nicht durch den Leib schlechthin, sondern durch die gegenwärtige Beschaffenheit des Leibes, wie er jetzt ist, gehindert; diese Beschaffenheit werde Gott aber aufheben (**Civ. D. XIII, 7. n. 2.**).

Mit großem Scharfsinn haben auch die Scholastiker die Wahrheit und Vernunftmäßigkeit des Auferstehungsglaubens darzuthun gesucht. Wie die Seele verdient hat, so wird sie belohnt, sie hat aber in und mit dem Körper verdient, wird folglich in und mit dem Körper ihre Belohnung empfangen. Die Seele trägt ein Verlangen nach ihrem Körper, daher die Furcht vor dem Tode, als wodurch beyde getrennt werden. Diese in der Tiefe der Seele wurzelnde Sehnsucht nach dem Körper erfüllt sich in der Auferstehung. Das Zusammengesetzte als solches ist besser als ein Theil von diesem Zusammengesetzten; die Vollkommenheit der Gnade und Glorie geht auf die Vollkommenheit der menschlichen Natur als zusammengesetzter. Der Mensch als solcher gehört zur Vollendung des Universums. Die Erneuung des Universums fodert also Erneuung des Menschen als solchen, somit Herstellung des Leibes. Die Scholastiker heben besonders hervor, daß der Körper kein bloßes und vorübergehend angenommenes Werkzeug ist, sondern daß er ein zur Integrität des Menschen als solchen gehöriges und hypostatisch ihm verbundenes Organ sey; ferner, daß der Körper an und für sich nicht als Hinderniß des Geistes betrachtet werden könne, sondern nur, in wiefern derselbe verdorben sey, er werde aber nicht als ver-

dorbener, sondern als reiner auferstehen[1]). Thomas bemerkt, die Seele besitze zwar Gott auch ohne den Körper, sie wolle aber, daß auch der Körper an diesem Gottesbesitze auf seine Weise Antheil habe. Sie besitzt für sich Gott ganz, will ihn aber auch auf alle Weise, nämlich in und mit dem Körper besitzen. Mit der Auferstehung wächst die Seligkeit zwar nicht intensiv, aber extensiv, dadurch nämlich, daß sie nicht mehr bloß in der Seele ist, sondern auch im Körper wiederstrahlt[2]).

Die Auferstehung wird aber von sämmtlichen Alten als eine That Gottes betrachtet, und bald dem Vater[3]), oder dem Sohne[4]) oder dem h. Geiste[5]) zugelegt. Ausdrücklich lehrt dieses Irenäus, daß unsere Körper nicht durch ihre eigne Wesenheit und Kraft sich herstellen[6]) und sich zur Unsterblichkeit erheben[7]), sondern allein durch Gottes Macht. Die Mittelalterlichen suchen noch näher zu begründen, daß die Restitution des Leibes nicht als ein Naturproceß desselben betrachtet werden könne[8]), denn aus dem Tod, der absoluten Privation, gebe es keinen Rückgang und Uebergang in den verlornen Habitus, auch geschehe die Auferstehung plötzlich, folglich nicht natürlich, auch müßte, wenn die Restitution des Leibes aus dessen eigner Kraft statuirt würde, die Unsterblichkeit als natürlich betrachtet werden, was nicht angehe.

---

1) *Thom.* Suppl. P. III. qu. LXIX. art. I. Sent. IV. dist. XLIII. qu. I. art. I. *Bonav.* Sent. IV. dist. XLIII. art. I. qu. I. *Duns Scot.* Sent. IV. dist. XLIII. qu. I. *Richard.* Sent. IV. dist. XLIII. qu. I.

2) Summ. I, 2. qu. IV. art. V.

3) *Ignat.* Trall. n. IX.

4) *Justin.* Apol. I, 42. *Tert.* praescr. XIII. *Const. Apl.* V, 7.

5) *Iren.* V, 7. n. 2. *Ephr.* Paraen. ad Poen. LIV.

6) Corpora nostra non ex sua substantia, sed ex dei virtute suscitantur. V, 6. n. 2.

7) Μετασχηματισμὸς δὲ αὐτῆς (σαρκὸς) ὅτι θνητὰ καὶ φθαρτὴ οὖσα ἀθάνατος καὶ ἄφθαρτος γίνεται, οὐκ ἐξ ἰδίας ὑποστάσεως ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου ἐνεργείαν. V, 13. n. 3.

8) *Thom.* Suppl. P. III. qu. LXXV. art. III. Sent. IV. dist. XLIII. qu. I. art. II. *Bonav.* Sent. IV. dist. XLIII. art. I. qu. V.

Es lehren sämmtliche Alten, auf die klarsten Schriftaussprüche[1]) gestützt, daß die Auferstehung im strengsten Sinne des Wortes, eine allgemeine seyn wird. Daß man dieses so fest hielt wie die Idee der Auferstehung selbst, erhellt aus Clemens von Rom (**I Cor. n. 24. II Cor. n. 9.**), Justin[2]), Theophilus von Antiochien (**Autol. I, 13.**), Origenes[3]), Tertullian (**Praesc. XIII.**), Athanasius (**Inc. Verb. n. X.**), Cyrill von Jerusalem (**Cat. IV. n. 30.**), Ephrem (**in I Reg. XVII, 21.**), Chrysostomus (**in Heb. Hom. XIX. n. 1.**), Augustin[4]), Cyrill von Alexandrien[5]), Theodoret[6]). Gregor von Nyssa erklärt, wie leicht alles zu unserer Substanz Gehörige sich zusammenfinde. Alles Gleiche und Identische erkennt sich, alles zu unserer Ichheit Gehörige trägt deren Charakter an sich. Nur das zu unserer Individualität nicht Gehörige sey flux, unser Substantiales aber stabil, darum nicht mit Mühe zusammenzusuchen, sondern leicht herzustellen (**homin. opific. c. XXVII.**).

Diese Allgemeinheit haben als ein wesentliches Moment der christlichen Auferstehungslehre auch die Mittelalterlichen vorgetragen[7]), eben so behaupten sie, den Alten hierin treu nachfolgend[8]), die Instantaneität und Zugleichheit[9]) der

---

1) *Joh.* V, 28. 29. *Matth* XIII, 41. 49. 50. XXIV, 30. *Act.* XXIV, 15. I *Cor.* XV, 22.

2) Apol. I. n. XVIII. LII. Tryph. n. CXVII.

3) In Matth. T. XIII. n. 17. In Ps. XXXVI. Hom. III. n. 10.

4) Serm. CXXVII. de Verb. Ev. Joh. n. 8.

5) Comm. in Joh. l. X. c. I.

6) In I Cor. XV, 39.

7) *Thom.* Sent. IV. dist. XLIII. qu. I. art. II. *Bonavent.* Sent. IV. dist. XLIII. art. I. qu II. *Duns Scot.* Sent. IV. dist. XLIII. qu. I.

8) *Bas.* Hom. XX. quod mundo non adhaer. n. 12. *Greg. Nyss.* de resurr. *Hier.* Epl. ad Minerv. et Alexand. *Theod.* in I Cor. XV, 52.

9) *Thom.* Sent. IV. dist. XLIII. qu. II. art. III. *Bonav.* Breviloq. P. VII. c. V.

Auferstehung Aller, und zeigen die Congruität aus der Einheit und Allgemeinheit des Falles in Adam, aus der Einheit des mystischen Leibes Christi, wie aus der Ziemlichkeit, daß alle zugleich gerichtet und vollendet werden, damit alle bis ans Ende bey der Heilswirkung der Uebrigen betheiligt bleiben. Die Congruität der Instantaneität aber deduciren sie aus der Natur einer göttlichen Handlung, welche nicht wie die Creatur mit Successivität behaftet ist.

Auf der andern Seite dauerte aber auch die Anfeindung der Auferstehungslehre im Mittelalter von Seiten einer Menge von Häretikern fort, und sind hier namentlich die Katharer[1]) anzuführen, welche die Beweise der alten Gnostiker und Manichäer wieder vorbrachten, der Leib sey ein Werk des Teufels, und nichts mehr und nichts weniger als ein ganz äußeres Werkzeug, und ohne freye Theilnahme an dem Guten und Bösen u. s. w., worauf Moneta im Sinne der Alten geantwortet hat. Ferner gehören hieher die Beghard[2]). Auch späterhin finden sich viele, wenn gleich aus andern Gründen, in derselben Opposition, so die Libertiner[3]) in der Periode der Reformation.

Die wesentliche Identität des Auferstehungsleibes mit demjenigen, mit welchem wir in dieser Zeitlichkeit umherpilgern, nehmen alle an, Papias (ap. *Iren.* V, 33.), Justin[4]), Irenäus[5]), Theophilus von Antiochia (Autol. I, 12. II, 36.), Origenes[6]), Methodius (res. carn. XII. XIII.), Hippolyt (adv. Graec. et Plat. n. II.), Tertullian[7]),

---

1) *Rayner.* summ. adv. Catharos. *Moneta* adv. Cathar. et Waldens. IV, 8. §. 1.

2) *Johann.* (Argent. Epp.) c. Beghard. (ap. *Mosheim.* de Beghard. p. 259.)

3) *Calvin.* brev. inst. adv. Libertin. c. XI.

4) Res. carn. n. II. V. (in *Grabe* Spicil. T. II.)

5) Adv. Haer. II, 39. n. 3. V, 15. n. 3—3.

6) Princ. III, 6. n. 3. In Num. Hom. IX. n. 8. In Rom. VI, 12.

7) Resurr. carn. c. LII. Anim. c. LVI.

Cyrill von Jerusalem[1]), Gregor von Nyssa (anim. et resurr.), Jakobus von Nisibis[2]), Epiphanius[3]), Hieronymus[4]), Augustin[5]), Theodoret[6]) und so weiter. Offenbar ist diese substantiale Identität schon in dem Begriff der Auferstehung enthalten, und sind alle Gründe für die Auferstehung des Leibes. In dem Symbolum der Kirche von Aquileja hieß es auch ausdrücklich, Auferstehung dieses Feisches[7]). Aber eben so einstimmig lehren sie neben der Identität auch die hohe Verklärung des Leibes. Man sehe Irenäus (V, 7. n. 2.), Tertullian[8]), Cyrill von Jerusalem (Cat. XVIII. n. 18.), Jakobus von Nisibis (Serm. VI. de devot. n. 13.), Gregor von Nazianz (Or. X.), Epiphanius (H. LXIV. n. 64.), Ambrosius (in Luc. l. VII. n. 194.), Cyrill von Alexandrien (c. Anthropomorph. c. VII.), Theodoret[9]). Als

---

1) Catech. IV. n. 3. 31. XVII. n. 18.

2) Serm. VIII. de resurr. n. 1. sq., wo er die Ansicht widerlegt, daß die Gerechten mit einem neuen, vom Himmel herabgesandten Leibe bekleidet werden.

3) Haer. LXIV. n. 64. Ancor. c. XCII. C.

4) Adv. Jovin. l. I. p. 178. (T. IV. *Mart.*) Epl. XXXVIII. adv. Error. Joh. Hieros.

5) Adv. Faust. XI, 3. Serm. CCLVI. n. 2. CCXIV. n. 6.

6) Σαφῶς ἐδίδαξεν, ὡς οὐχ ἕτερον ἀνίσταται, ἀλλ' αὐτὸ τὸ φθειρόμενον· οἷον γὰρ τινι δακτύλῳ τῷ λογῷ τούτῳ αὐτὸ ὑπέδειξε, λέγων· τὸ φθαρτὸν τοῦτο καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο. In I Cor. XV, 53.

7) *Rufin.* invectiv. adv. Hier. l. I.

8) Erimus enim sicut angeli. Haec enim demutatio carnis resuscitatae. Aut si nulla erit, quomodo induet incorruptelam et immortalitatem? Aliud igitur facta per demutationem tunc consequentur dei regnum, jam non caro nec sanguis, sed quod illi corpus deus dederit. Et ideo recte apostolus: caro et sanguis regnum dei non consequentur, demutationi illud adscribens, quae accedit resurrectioni. Adv. Marc. V, 10.

9) Οὐκοῦν μένει μὲν ἡ φύσις, μεταβάλλεται δὲ αὐτῆς τὸ φθαρτὸν εἰς ἀφθαρσίαν, καὶ τὸ θνητὸν εἰς ἀθανασίαν. Eranist. diall. II. inconfus.

Eigenschaften des erstandenen Körpers werden aufgezählt Geistigkeit[1]), deren Bedeutung Irenäus, dann Augustin besonders entwickelt[2]), weiter Unverweslichkeit[3]), durch Gottes Gnade[4]), Anschauung Gottes des Unverweslichen[5]) und die Anwesenheit des h. Geistes im Menschen[6]), welche Unsterblichkeit sich weiter manifestirt als absolute Gesundheit und Kräftigkeit ohne Speise[7]), wie als vollkommene Leidenslosigkeit[8]); ferner Lichtigkeit[9]) und Beweglichkeit[10]), überhaupt höchste Vollkommenheit[11]) weit über die des adamischen Leibes in seinem Urstande[12]) und eine Art von Vergött-

---

1) *Iren.* V, 7. n. 2. *Cyr.* cat. XVIII. n. 18. *Isid.* (Pelus.) l. III. Epl. LXXVII.

2) *Iren.* V, 12. n. 3. sq. *Aug.* Sicut enim spiritus carni serviens non incongrue carnalis, sic caro spiritui serviens recte appellabitur spiritualis, non quia in spiritum convertetur, sicut nonnulli putant ex eo, quod scriptum est: seminatur corpus animale, resurget corpus spirituale, sed quia spiritui summa et mirabili obtemperandi facilitate subdetur usque ad immortalitatis indissolubilis securissimam voluntatem, omni molestiae sensu, omni corruptibilitate et taeditate detracta. C. D. XIII, 20. Unde et spiritualia erunt, non quia corpora esse desistent, sed quia spiritu vivificante (nicht durch gemeine Speise) subsistent. Ibd. c. XXII.

3) *Iren.* V, 13. n. 3. *Hippolyt.* cont. Graec. et Platon. n. II. *Orig.* in Levit. Hom. VIII. n. 4. *Cyr.* cat. IX. n. 31. etc.

4) *Iren.* V, 13. n. 3.

5) *Iren.* IV, 20. n. 5. 7. *Greg. M.* In Ez. l. I. Hom. II. n. 20. etc.

6) *Iren.* V, 9. n. 1. *Aug.* Ver. Relig. c. XII. n. 25.

7) *Orig.* Cels. IV, 57. *Cyr.* cat. XVIII. n. 18. *Bas.* in Ps. CXIV. n. 5.

8) *Aug.* C. D. XIII, 20.

9) *Cyr.* cat. XVIII. n. 18. *Chrys.* ad Viduam junior. n. 5. *Theod.* in Phil. III, 21. *Aug.* Serm. CCXLI. n. 5.

10) *Aug.* C. D. XIII, 18. Serm. CCXLII. n. 11. *Isid. Pelus.* l. III. Epl. LXXVII.

11) *Greg. Nyss.* anim. et resurr. T. III. (*Mor.*) p. 259. *Aug.* C. D. XXII, 6. Serm. CCXLIII. n. 7.

12) *Aug.* Non solum enim non erit tale, quale nunc est in optima

lichung [1]). Uebrigens wurde hier bey aller Anerkennung, daß hier ein Mysterium und wenig daher mit Bestimmtheit zu sagen sey [2]), auch eine Menge Fragen aufgeworfen und von Verschiedenen verschieden beantwortet. So meinten Viele, namentlich Griechen, daß die Auferstandenen ungeschlechtig seyn werden [3]), wohingegen viele Andere, besonders Lateiner und namentlich Augustin behaupteten, daß beyde Geschlechter erstehen werden [4]), und Andere wiederum annahmen, daß Alle männlich erstehen würden, was Augustin widerlegt (**C. D. XXII, 17. 18.**). Auch über das Maaß und die Größe fehlte es nicht an Hypothesen. Ein gleiches Alter und Maaß Aller statuirte Hilarius (**in Matth. comm. c. V. n. 10.**), (Pseudo-) Athanasius (**qu. ad Antioch.**) mit Beziehung auf das **Eph. IV, 5.** von dem Maaße Christi Gesagten, wohingegen Augustin annimmt, daß sie nicht alle das Maaß Christi haben werden (**C. D. XXII, 15.**), nebenbey jedoch glaubt, daß die Kinder nicht als solche, sondern als Erwachsene auferstehen werden (**C. D. XXII, 14.**). Weiter hat Augustin auch die Frage wegen des Fortbestandes der Zähne und Eingeweide zu erledigen gesucht und sich bejahend ausgesprochen [5]). Ueberhaupt zeigt sich bey ihm das Bestreben, allen schwärmerischen und pseudospiritualistischen Bestrebungen entgegen zu arbeiten. In dieser Beziehung ging besonders Origenes sehr weit. Nach ihm wird

---

valetudine, sed nec tale quidem, quale fuit in primis hominibus ante peccatum. Qui licet morituri non essent, nisi peccassent, alimentis tamen ut homines utebantur, nondum spiritualia, sed adhuc animalia corpora terrena gestantes. C. D. XIII, 20.

1) *Aug.* in Ps. XLIX. En. n. 2. *Petr. Chrys.* Serm. CXVII.

2) *Cyr.* cat. XVIII, 18. *Aug.* Enchirid c. XCII. Serm. CCLXXVII. n. 13.

3) *Orig.* in Eph. V, 28. Matth. T. XVII. n. 30. *Greg. Naz.* or. X. *Bas.* in Ps. CXIV.

4) *Tert.* res. carn. LX. sq. *Hier.* Epl. ad Pammach. de err Joh. Hieros. *Aug.* C. D. XXII, 17. 18. *Gelas.* adv. Pelagg.

5) C. D. XXII, 19. Serm. CCXLIII. n. 3.

aus dem gegenwärtigen Leibe sich ein neuer viel edlerer entwickeln, wie aus dem Saatkorn eine Aehre[1]), nicht Fleisch und Blut (Cels. VI, 20.), sondern ein ätherischer und himmlischer Leib[2]). Die Hierakiten lehrten ganz entschieden, daß ein anderer Leib entstehen würde[3]), eben so viele ägyptische Mönche[4]). Die Mittelalterlichen vertheidigen auf das Bestimmteste die numerische Identität[5]) und zugleich die Umwandlung des Leibes, als dessen Haupteigenschaften sie folgende vier angeben: Lichtigkeit (claritas), Impassibilität, Subtilität und Agilität[6]), welche Eigenschaften nach der Verschiedenheit der Verdienste in den Einzelnen verschieden abgestuft seyn werden[7]). Diese Impassibilität wird eine innerliche (ab intrinseco) seyn, indem der Kampf der Elemente dann

---

1) Ἡμεῖς μὲν οὖν οὐ φάμεν τὸ διαφθαρὲν σῶμα ἐπανέρχεσθαι εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς φύσιν, ὡς οὐδὲ τὸν διαφθαρέντα κόκκον τοῦ σίτου ἐπανέρχεσθαι εἰς τὸν κόκκον τοῦ σίτου. λέγομεν γὰρ ὥσπερ ἐπὶ τοῦ κόκκου ἐγείρεται στάχυς, οὕτω λόγος τις ἐγκεῖται τῷ σώματι, ἀφ' οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ. Cels. V, 23.

2) Εἰδότες ὅτι ἡ τῇ ἑαυτῆς φύσει ἀσώματος καὶ ἀόρατος ψυχὴ ἐν παντὶ σωματικῷ τόπῳ τυγχάνουσα δέεται σώματος οἰκείου τῇ φύσει τῷ τόπῳ ἐκείνῳ· ὅπερ, ὅπου μὲν φορεῖ ἀπεκδυσαμένη τὸ πρότερον ἀναγκαῖον μὲν, περισσὸν δὲ ὡς πρὸς τὰ δεύτερα· ὅπου δὲ ἐπενδυσαμένη, ᾧ πρότερον εἶχε, δεομένη κρείττονος ἐνδύματος εἰς τοὺς καθαρωτέρους καὶ αἰθερίους καὶ οὐρανίους τόπους· καὶ ἀπεκδύσατο μὲν ἐπὶ τὴν τῇδε γένεσιν ἐρχομένη τὸ χρήσιμον πρὸς τὸ ἐν τῇ ὑστέρᾳ τῆς κυούσης, ἕως ἦν ἐν αὐτῇ χώριον· ἐνεδύσατο δὲ ὑπ' ἐκεῖνο, ὃ ἦν ἀναγκαῖον τὸ ἐπὶ γῆς μέλλοντι διαζῆν. Cels. VII, 32.

3) *Epiph.* Haer. LXVII. n 1. Ancor. n. 33.

4) S. *Epiph.* Ancor. n. LXXXIII.

5) *Thom.* Sent. IV. dist. XLIII. qu. I. art. IV. *Bonav.* Sent. IV. dist. XLIII. art. I. qu. IV.

6) *Thom.* Supplem. P. III. qu. XCV. art. I. Sent. IV. dist. XLIX. qu. IV. art. I. *Bonav.* Sent. IV. dist. XLIX. art. II. qu. II.

7) *Thom.* Suppl. P. III. qu. XCV. art. V. Sent. IV. dist. XLIX. qu. IV. art. I. *Bonav.* Sent. IV. dist. XLIX. art. II. qu. II.

aufgehört haben wird[1]). Die Frage nach der Geschlechtigkeit der Auferstehenden findet sich auch im Mittelalter nicht in gleichem Sinne beantwortet. Der stark origenistisch gesinnte Scotus Erigena lehrt, daß es dann kein Geschlecht mehr geben werde (div. nat. II, 11.), wofür unter den Griechen Michael Glykas stimmt (Epl. VI.). Duns Scotus aber behauptet (Sent. II. dist. XX.), daß Alle männlich erstehen werden nach der Analogie Adams und Christi. Die Meisten hingegen nehmen mit der Mehrzahl der lateinischen Väter und besonders nach Augustin dieses an, daß beyde Geschlechter auferstehen werden[2]).

Späterhin erneuerten Mehre diese Ansicht von einem neuen und von dem gegenwärtigen ganz verschiedenen Leibe der Auferstehenden; so die Socinianer[3]), Arminianer (z. B. Clericus), Weigelianer, Burnet[4]).

Fortsetzung.
Weltgericht.

Mit der Auferstehungslehre ist die vom Weltgerichte parallel und innig verknüpft. Wie jene, galt auch diese als ein wesentlicher Artikel in dem Bekenntniß der ältesten Kirche, wie man aus Polykarpus (Phil. n. VII.), Justin[5]), Tatian (Graec. VI.), Athenagoras (Res. mort. c. XI.), Origenes[6]), Tertullian (Praesc. XIII.), Cyrill von Jerusalem (Cat. XV, 1. sq.) und so weiter ersieht. Mit vollkommener Uebereinstimmung lehren dieselben auch, daß dieses Gericht im strengsten

---

1) *Thom.* Suppl. P. III. qu. LXXXII. art. I. Sent. IV. dist. XLIV. qu. II. art. I. *Bonav.* Sent. IV. dist. XLIX. P. II. art. I. qu. I. *Duns Scot.* Sent. IV. dist. XLIX. qu. XII.

2) *Jul.* (Pom.) Vita cont. I, 11. *Julian.* (Tolet.) Prognost. III, 24. *Alcuin.* conf. fid. P. III. c. XXIX. *Thom. Bonav.*

3) Ostorod Unterrichtung c. XLI. *Oeder.* zu Cat. Racov. qu. 468.

4) De statu mortuorum et resurgentium. c. VIII. IX.

5) Apol. I. n. VIII. LII. Dial. c. Tryph. CXVII. CXXV.

6) Princ. II, 9. n. 8. III, 1. n. 1.

Sinne ein allgemeines seyn werde[1]). Nach der griechischen Uebersetzung von *Ps.* I, 6. gebrauchen zwar Mehre die Formel, daß die Bösen nicht zum Gerichte auferstehen werden; dieselben erklären aber ausdrücklich, daß sie damit Gericht im Sinne von Untersuchung, aber nicht im Sinne von Verurtheilung meinen[2]). Ebenso sagen Andere mit Beziehung auf *Joh.* III, 18., daß das Gericht über die Ungläubigen durch sie selbst bereits Statt gefunden habe, dieselben sich bereits selbst von der Seligkeit ausgeschloßen haben[3]), womit sie aber nicht läugnen wollen, daß am Tage des Herrn auch über sie der feierliche Richterspruch Christi ergehen werde. So sagen auch die Spätern, daß nicht Alle gerichtet werden[4]), worunter sie das Gericht der Untersuchung, aber nicht der Vergeltung verstehen[5]). Wenn Hilarius nur über die halb Gottlosen Ge-

---

1) *Justin.* Apol. I. n. LII. *Tert.* Praesc. XIII. *Orig.* Cels. IV, 9. *Hippolyt.* cont. Graec. et Platon. n. III. *Eus.* in Dan. VII, 14. (*Mai.* I, 48.) *Lact.* inst. VII, 1. *Ephrem.* de jud. et compunct. p. 54. T. II. *Hil.* tract. in Ps. II. *Theod.* in Ps. IX, 9.

2) *Theod.* in Ps. I, 6. *Lact.* inst. div. VII, 20. *Cyr.* Οἱ ἀσεβεῖς οὐκ ἀναστήσονται ἐν κρίσει, τοῦτο δηλοῖ, ὅτι οὐκ ἐν κρίσει, ἀλλ' ἐν κατακρίσει· οὐ γὰρ ἐξετάσεως πολλῆς ἐστι χρεία τῷ θεῷ, ἀλλ' ἅμα τῷ ἀναστῆναι τοὺς ἀσεβεῖς καὶ τὰ τῆς τιμωρίας. Cat. XVIII.

3) *Clem.* Οὐκ ἀναστήσονται ἀσεβεῖς ἐν κρίσει, οἱ ἤδη κατακεκριμένοι· ἐπεὶ ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται. Str. II. *Ammon.* Οὐκοῦν οὔτε ἄγονται οὗτοι εἰς κρίσιν, ὡς ἤδη κατακριθέντες. In Joh. III, 18.

4) *Bonav.* Quidam non judicabuntur, et damnabuntur, ut quorum mala merita omnino impermixta sunt bonis, caruerunt fundamento fidei. Quidam vero non judicabuntur, sed judicabunt et salvabuntur, ut quorum merita bona impermixta sunt malis. Comp. theol. verit. VII, 19.

5) Omnes homines judicabuntur judicio retributionis, sed non judicio disceptationis . . . . . Justi . . . non judicabuntur, ut eorum merita de novo discutiantur, an bona vel mala sint, sed ut bonorum praeeminentia omnibus manifestetur, et ut contra malos appareat justa sententia damnationis. *Bonav.* ibd.

richt halten läßt (in Ps. I. n. 17. 18.), so ists auch nur im Sinne der Untersuchung; denn zur Vergeltung werden Alle vor Christi Richterstuhl stehen (in Ps. LV. n. 7.).

Daß das Gericht bereits Statt gefunden, und kein allgemeines Gericht am Ende der Welt zu erwarten stehe, lehrten im Mittelalter nur die albanensischen Katharer, welche Moneta widerlegt. Hinsichtlich der von ihnen mißbrauchten Stelle *Joh.* III, 18. erinnert er, daß hiermit keineswegs die finale Vergeltung und der feyerliche Ausspruch der Verdammungswürdigkeit, als wofür eine Menge Schriftstellen sprechen[1]), geläugnet werden[2]).

Als den Richter bezeichnen sämmtliche Alten, ganz nach der Schrift, Christum den Sohn Gottes[3]), wie dieses auch in allen Symbolen ausgedrückt ist. Als Congruenzgrund wird dieses angeführt, daß Er auch der Schöpfer und Erlöser ist (*Oros.* lib. arbit. c. XXV.). So schließt auch Photius, da er unser Schöpfer, Erhalter, Regierer, Erlöser sey, unsere Natur angenommen habe, dadurch für uns sichtbar sey, so könne nichts ziemender erscheinen, als daß er die Welt richte[4]). So führt auch Bernardus die Consubstantialität Christi mit uns und dessen Absicht, in seiner Menschheit den Gerechten Zutrauen und Muth einzuflösen, als Grund an, warum derselbe uns richten wird[5]). Viele Alten bemerken, daß nach dem Weltgerichte das Vollmaaß der Strafe der Verworfenen[6]) und der Belohnung der Guten[7])

---

1) *Matth.* XVI, 27. XXV, 34. 41. *Rom.* II, 3. sq. II *Cor.* V, 10. I *Thess.* IV, 14. 15. etc. II *Thess.* I, 6–8.

2) *Moneta* adv. Cathar. et Wald. IV, 10.

3) *Barn.* Epl. n. VII. *Justin.* Apol. I. n. 8. Adv. Tryph. n. CXXV. *Iren.* III, 16. n. 6. IV, 33. n. 3. *Tert.* Praesc. XIII.

4) *Phot.* ad Amphiloch. qu. CXCII.

5) In cantic. Serm. LXXIII. n. 3.

6) *Hilar.* in Ps. LVII. n. 3. *Greg. Naz.* or. X.

7) *Orig.* in Lev. Hom. VII. n. 2. In Matth. comm. Ser. n. 33. *Anton.* (Aegypt) Epl. II. n. X. *Cyr.* cat. XVIII. n. 4. 6. *Chrys.* Heb. XXVIII. n. 1. *Aug.* Retract. I, 14. *Theod.* in Heb. XI, 40.

beginnt, besonders wird letzteres von den Alten stark accentuirt. Dasselbe wird aber auch von den Spätern[1]) entwickelt, welche ausser mehren Schriftstellen auch dieses geltend machen, daß die Seele im Leibe ihr Complement hat, mit ihm die Totalität des Menschen ausmacht, und die Heiligen nach der Einheit des mystischen Leibes Christi Alle an der Seligkeit Aller Theil nehmen, sich Einer in dem Andern mit verherrlicht und beseligt fühlet.

Mit dem Weltgerichte sollte nach der Lehre der Alten eine vollständige Umgestaltung des materiellen Universums verbunden seyn, und diese durch Feuer Statt finden. Diese aus dem zweyten Briefe Petri (III, 7. sq.) geschöpfte Idee des Weltbrandes findet sich besonders oft bey den Apologeten, z. B. Justin[2]), Athenagoras (leg. XXII.), Tatian (adv. Graec. XXV.), Theophilus von Antiochien (Autolyc. II, 37. 38.), Minucius Felix (Oct. XXXIV.), dann bey Hippolyt[3]), Origenes[4]), Methodius[5]), dem Verfasser der sybillinischen Bücher (II, 198. VIII, 225. sq.), Lactantius[6]), endlich bey Augustin (C. D. XX, 16.). Einen solchen Weltbrand nahmen, wie bekannt, auch die Stoiker an[7]), aber mit dem Unterschiede, daß, nachdem Alles zu einer Einheit zusammengegangen (*Justin.* Apol. II. n. 7.), dieselbigen Dinge und Personen, welche früher dagewesen, von neuem wiederum auftreten und ihre Geschichte von vorne beginnen[8]) und ein und der nämliche Verlauf in unendlich

---

1) *Theophyl.* in Luc. XXIII. *Bernard.* in fest. omn. SS. Serm. II. n. 4. Serm. III. n. 1—4.

2) Apol. I. n. 59. II. n. 7.

3) De Christ. et Antichrist. LXIV.

4) Adv. Cels. IV, 11. 12. V, 15. In Gen. VII, 6. Matth. comm. Ser. n. 48. 56.

5) Conviv. decem virgg. or. IX. n. 1. De Resurr. fragm. u. VIII. IX.

6) De extrem. judic. fragm. (in *Baluz.* Misc. l. II. p. 46.)

7) *Athenag.* leg. XIX. *Orig.* Cels. V, 15. 20. VIII, 72.

8) *Tat.* adv. Graec. III. *Athenag.* leg. XIX.

oft wiederkehrenden Kreisen sich in alle Ewigkeit wiederholt, was zu behaupten den Kirchlichen nicht in den Sinn kommen konnte. Daß auch die Mittelalterlichen die Vorstellung eines Weltbrandes gehegt haben, versteht sich von selbst; auch haben sie dessen Congruenz nachzuweisen gesucht[1]). Scotus Erigena lehrte aber, von all seinen Zeitgenossen abweichend, eine Rückkehr der sichtbaren Welt in Gott und ihre Urprincipien, wie er sich ausdrückt (**Div. Nat. II, 11.**). Bey dieser Annahme schimmert die pantheistische Grundvorstellung, auf welcher sie beruht, klar hindurch. Ein endliches Verschwinden der Körperwelt mußten auch gemäß der platonischen Anschauungsweise, in welcher sie befangen waren, die Origenisten statuiren, wogegen das zweyte Concil von Constantinopel den Glauben an den Fortbestand der körperlichen Substanz (**c. X. XI.**) feyerlich sanctionirte. Es hatten aber schon die Gnostiker, namentlich die Valentinianer, nach ihrem dualistischem Systeme ganz folgerecht ein endliches Aufhören aller Körperlichkeit gelehrt (***Iren.* adv. Haer. I, 7. n. 1.**). Damit aber auch in der spätern Zeit die Körperwelt in Beziehung auf ihren Fortbestand nicht ganz unangefochten bliebe, so behauptete der Theosophist Jakob Böhme eine förmliche Vergeistigung der Erde bis zur Impalpabilität[2]), also wenigstens eine Quasivernichtung des Körperlichen als solchen.

Eine eschatologische Vorstellung, welcher in der frühesten Periode der Kirche nicht Wenige anhingen, und welche bis

---

1) **Ignis autem iste habebit officium quatuor ignium, scilicet ignis infernalis reprobos puniendo: et ignis terrestris vegetabilia et sensibilia consumendo, et omnium hominum corpora incinerando, et ignis elementaris elementa subtiliando, et ad innovationem disponendo. Per illum igitur ignem ita facies terrae exuretur, quod figura hujus mundi peribit, sicut olim factum fuit per diluvium. Et merito primum dei judicium fuit per aquam contra ardorem luxuriae, qui tunc viguit, ultimum vero judicium per ignem erit contra torporem charitatis, quae tunc quasi senescente mundo refrigescet.** ***Bonav.* compend. theol. verit. VII, 15.**

2) Von der Menschwerdung Jesu Christi. Th. I. c. IV. n. 14.

in die spätern Zeiten, aber jetzt nur außer der Kirche, noch manchfachen Anklang gefunden hat, ist der Chiliasmus. Vor der allgemeinen Auferstehung und dem allgemeinen Gericht, gleich nach der Besiegung des Antichrists wird, so meinte man, Christus alle Frommen auferwecken, dann mit denselben tausend Jahre auf Erden herrschen, um ihnen für Alles, was sie auf Erden um seinetwillen gethan und geduldet, auch im Irdischen hundertfach zu vergelten, bevor sie mit der überschwenglichen Fülle himmlischer Seligkeit belohnt werden. Solche chiliastische Hoffnungen hatten zuerst die Juden durch mißverstandene alttestamentliche Stellen sich gebildet und in einer höchst sinnlichen Weise dieselben ausgeschmückt[1]). Wie die Ebioniten, welche der Judaismus noch ganz und gar umfangen hielt, den Chiliasmus beibehielten[2]), auch der zur jüdisch-gnostischen Richtung gehörende Cerinth demselben in seinem Religionssysteme eine Stelle einräumte[3]), ist nichts weniger denn unbegreiflich. Aber auch, daß der Chiliasmus des Letztern wirklich von sehr sinnlicher Beschaffenheit war, darf nach so bestimmten Zeugnißen der Alten[4]) nicht, wie mehre Neuere gethan haben[5]), in Zweifel gezogen werden. Weiter gehörte die Zukunft eines tausendjährigen Reiches mit zu den Dogmen, welche die visionären und schwärmerischen Montanisten mit großer Liebe pflegten[6]), indem sie dazu noch die Behauptung fügten, daß jenes neue Jerusalem über Pepuza, der Wiege ihres Religionssystems, schwebe und hier von

---

1) Corrodi kritische Geschichte des Chiliasmus. B. I. S. 324 sq. Eisenmenger entdecktes Judenthum. Th. II. S. 330 sq.

2) *Hier.* comm. in Jes. LXVI, 20.

3) *Caj.* ap. *Eus.* H. E. III, 28. *Dion. Alex.* ap. *Eus.* H. E. VII, 25. *Aug.* Haer. c. VIII. *Theod.* H. F. II, 3.

4) S. *Eus.* H. E. III, 28. *Theod.* H. F. II, 13. etc.

5) Arnold Kirchen- und Ketzergeschichte. Th. I. S. 46. *Mosheim.* comm. de rebus Christ. ante Constant. M. p. 200. Münscher Dogmengeschichte. B. II. S. 446.

6) *Tert.* adv. Marc. I, 29. IV, 29. III, 24. V, 10. Anim. L. Res. carn. XXV. L. de spe fidelium. *Hier.* cat. c. XXVIII.

Mehren gesehen worden sey. Später sehen wir Apollinarius den Jüngern, den bekannten Stifter der von ihm zubenannten Secte, den Cerinthischen Chiliasmus wiederum auffrischen [1]). Aber nicht bloß außerhalb der Kirche, auch innerhalb derselben kömmt diese Meinung, bald mehr, bald weniger geistig gehalten, bey nicht Wenigen vor. Um von Hermas (**Past. l. I. vis. I. c. III.**) und Barnabas (**Epl. n. 15.**), bey welchen wir allerdings nur dunkle Andeutungen davon finden, Umgang zu nehmen, so ist der Apostoliker Papias von Hierapolis ein ganz entschiedener Chiliast [2]), eben so Justin [3]), der sich deßhalb auf Ezechiel **XLVIII.** Jesaias **LXV.** Michäas **IV, 1. sq.**, so wie auf die Apokalypse beruft; ferner Irenäus [4]) und dessen Schüler Hippolytus (*Phot.* **cod. CCII.**), dann auch Methodius [5]). Ob der ägyptische Bischof Nepos [6]), welcher, der origenistischen Weise der Schriftauslegung feind, überall den äußern Buchstaben preßte, dadurch in seine gröbliche jüdische Vorstellung von der Herrlichkeit des Messianischen Reiches verfiel, aber ob der Chiliasmus ihn zu dieser Art der Exegese seine Zuflucht zu nehmen zwang, dürfte

---

1) *Bas.* **Epl. CCLXIII. n. 4. CCLXV. n. 2.** *Greg. Naz.* **or. LI. LII.** *Hier.* **in Ez. XXXVI. In Jesai. Prolog.**

2) *Eus.* **H. E. III, 39.** *Hier.* **cat. c. XVIII.** Papias hat seine Ansicht in dem vierten Buch seiner λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως niedergelegt. Nach Papias (**ap.** *Iren.* **V, 33. n. 3.**): **Venient dies, in quibus vineae nascentur singulae decem millia palmitum habentes, et in una palmite dena millia brachiorum, et in uno vero palmite dena millia flagellorum et in unoquoque flagello dena millia botruum, et in unoquoque botro dena millia acinorum et unumquodque acinum expressum dabit viginti quinque metretas vini, et cum eorum apprehenderet aliquis sanctorum botrum, alius clamabit, botrus ego melior sum, me sume, per me dominum benedic. etc.**

3) **Dial. Tryph. n. LXXX. LXXXI.**

4) **Adv. Haer. V, 31. n. 1. sq. Cfr.** *Eus.* **H. E. III, 39.** *Hier.* **praef. in l. XVIII. comm. in Jes.**

5) **Conviv. decem virgg. or. IX. n. 5.**

6) *Eus.* **H. E. XII, 24.** *Theod.* **H. F. III, 6.** *Fulgent.* **de fide cathol. contra Pint. c. II.**

schwer zu entscheiden seyn, doch Letzteres für das Wahrscheinlichere gehalten werden. Gewiß ist, daß er dem Chiliasmus in einem hohen Grade zugethan war, und denselben aus allen Kräften auszubreiten strebte. Die hieher gehörige höchst verfängliche Schrift (ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν) wurde von Dionysius von Alexandrien in einem eigenen Buche (περὶ τῶν ἐπαγγελιῶν) widerlegt, durch welches, verbunden mit einem feierlichen Colloquium, die Nepotianer (*Eus.* **H. E. VII, 24.**) von ihren Meinungen abgebracht wurden. Zu denselben Ansichten bekannte sich auch Lactantius (**inst. div. VII, 24 sq.**), Victorin von Pettau[1]), Gaudentius von Brixen (**Serm. X.**) und Sulpitius Severus (*Hier.* **in Ez. XXXVI**), Augustin selbst neigte anfangs entschieden eben dahin (**Serm. CCLIX. n. 2.**), später aber auf die entgegengesetzte Seite (**Civ. Dei XX, 7.**).

Dagegen findet sich keine Spur von Chiliasmus bey Clemens dem Römer, Ignatius, Polycarpus, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Clemens von Alexandrien. Einen förmlichen Kampf eröffnete gegen denselben der als rüstiger Bestreiter des Montanismus bekannte römische Presbyter Cajus (*Eus.* **H. E. III, 28.**), eben so der gegen dieselbe Parthey aufgetretene gelehrte Apollonius. Nicht minder entschieden stellte Origenes sich dieser Meinung entgegen[2]).

Mit allem Ernste und Erfolge dämpfte Dionys von Alexandrien, wie vorhin schon erwähnt, den von Nepos wieder angefachten chiliastistischen Enthusiasmus[3]), von welcher Zeit an in der orientalischen Kirche niemand mehr demselben das Wort zu reden wagte, bis auf den häretischen Apollinarius von Laodizäa, welchen Basilius und Gregor von Nazianz auch in diesem Stücke zurechtwiesen. Im Occident, wo der-

---

1) **Fabric. mundi. c. III.** *Hier.* **in Ez. XXXI. Cat. c. XVIII.**

2) **Princip. II, 11. n. 2. Proleg. in Cantic.** sonst oft.

3) *Eus.* **H. E. VII, 24.** *Hier.* **cat. LXIX. Prooem. in lib. XVIII. comm. in Jesai.** *Theod.* **H. F. II, 2.** *Niceph.* **H. E. VI, 21.**

ſelbe noch ſpäterhin manche Freunde zählte, führte Hieronymus gegen ihn einen wahren Vertilgungskrieg[1]), und in Afrika ſuchte ihn auf dem exegetiſchen Felde Tychonius zu vollenden (*Gennad.* cat. V. Tichon.); aber vollends entſchieden wurde ſein Schickſal für die kommenden Zeiten dadurch, daß Auguſtin ſich von ihm losſagte. In der Periode der Reformation erwachte der Chiliasmus zu neuem Leben. Ihm huldigten die Wiedertäufer, Peterſen, die Weigelianer, Spenerianer, Swedenborgianer; und in der neueſten Zeit die Pöſchlianer, und der Myſtiker Kanne[2]).

---

1) Comm. in Jes. XXX, 26. LIV, 11. LV, 3. LVIII, 14. LX, 1. 6. 19. Ez. XVI, 55. XXXVI, 1 sq. Zacc. XIV, 6 sq. Matth. XIX, 29. ad Hedib. qu. II.

2) Chriſtus im A. T. Th. I. S. 205.

Namenregister.

A.

Abälard 27. 80. 129. 146. 148. 178. 180. 237. 293. 311. II. 6. 11. 42. 50. 61. 68. 71. 93. 202. 243. 254. 302.
Abbo 94.
Acacius 205.
Adoptianer II. 40. 43. 52.
Aerianer 95. II. 227.
Aetius 133. 205.
Afrikanus 48. 269. II. 52.
Agnoeten II. 48.
Agobard 264.
Agrippinus II. 154.
Aimo II. 201.
Alanus 316. II. 65. 132. 245. 301.
Albanenser 206. II. 341. 359.
Albert d. Gr. 316. II. 269.
Albigenser 96. 101. 136. II. 122. 151. 266. 290. 321. 326.
Alcuin 78. 92. 242. 283. II. 32. 43. 93. 149. 189. 201. 213.
Alexander von Lykopolis 260.
Alexander III. II. 40.
Almain 70.
Amalar II. 190.
Amalrich 52. 156. II. 111. 112.
Ambrosius 69. 213. 269. 295. 299. 306. 310. 312. 324. II. 31. 33. 44. 48. 63. 139. 138. 140. 142. 143. 150. 162. 185. 188. 199. 222. 227. 239. 258. 280. 303. 313. 321.
Ammonius 269. II. 184. 317.
Amphilochius 107. 213. II. 29. 31.
Amsdorf II. 77.
Anabaptisten 30. 46. 105. 206. II. 27. 111. 145. 193. 292. 341.
Anastasius v. Antiochien 295.
Anastasius Sin. 220. II. 32. 223.
Anastasius Presb. 285. 292.
Andreas Monachus II. 50.
Andreas v. Kreta II. 32.
Anglikaner 72. 95. II. 230.
Anselm v. Canterbury 78. 80. 126. 150. 239. 313. 315. II. 6. 62.
Anselm v. Havelberg 79. II. 214. 216.
Antinomisten II. 76.
Antidikomarianiten II. 34.
Antipater v. Bostra 289.
Antonius 265.
Apelles 16. 101. II. 27.
Aphthartodoketen II. 40. 50.
Apollinaris 292. II. 17. 19. 35. 40. 43. 67. 168.
Apostoliker 30. 62. II. 244. 288. 321.
Aquilas II. 28.
Arabiker II. 316.
Arcandisciplin II. 232. ff.
Arius u. Arianer 158. 202. 215. II. 2. 16. 54. 66. 148. 163.
Armenier 219. II. 132. 191. 213. 215. 225. 251. 259. 268. 298. 303. 305. 315. 330. 334. 335.
Arminianer 30. 49. 58. 140. 143. 150. 180. 253. 283. 330. II. 62. 125. 341. 357.
Arnauld 99.
Arnobius 194.
Arnaldisten 30. II. 127. 145.
Arnold v. Villanova 95. II. 49. 122.
Artotyriten II. 216.
Artemon 202. II. 9.
Ascrodutiten II. 122.
Askunages 177.
Asterius II. 140. 239.
Athanasius 4. 69. 106. 111. 128.

132. 200. 213. 218. 236. 248. 278. 303. 305. 331. II. 3. 4. 5. 31. 36. 38. 39. 43. 47. 53. 56. 57. 58. 59. 129. 154. 239.
Athenagoras 131. 163. 208. 211. 235. 244. 259. 291. 293. 311.
Audianer 64. 136. 230. 281.
Augustinus 4. 5. 21. 25. 48. 56. 63. 68. 76. 80. 113. 137. 144. 166. 170. 201. 231. 233. 236. 239. 241. 247. 252. 253. 268—71. 274. 278. 279. 282. 285. 289. 291. 292. 295. 301. 303. 307. 312. 314. 319. 324. 327. 331. II. 4. 10. 14. 16. 21. 25. 30. 33. 37. 41. 54. 58. 62. 73. 82. 87. 93. 97. 104. 114. 115. 116. 120. 121. 123. 126. 129. 141. 142. 143. 144. 155. 156. 185. 188. 219. 222. 227. 239. 258. 285. 289. 296. 299. 301. 310. 314. 317. 320. 323. 331. 337. 339. 340. 343. 344. 349. 353. 354.
Aurelian 91.
Averroes 279.
Avitus v. Vienne II. 93.

B.

Baader 240.
Baco 53.
Bajus II. 95. 102.
Bardesanes 154. 260. 289. II. 27.
Barlaam 134.
Barnabas 189. II. 58. 83. 138.
Basilides 128. 260. 270. 289. 294. II. 11. 51. 54. 55. 69. 116. 288. 345.
Basilius 5. 69. 90. 129. 166. 168. 187. 213. 218. 237. 248. 257. 269. 270. 285. 305. II. 26. 47. 138. 140. 142. 150. 154. 183. 188. 222. 239. 258. 282. 293. 311. 315. 321. 331.
Basilius Ancyr. 205. 216.
Bayle 328.
Begharden II. 75. 76. 122. 225. 229. 290. 352.
Becker Balth. 267.
Berengar II. 145. 204.
Bernard v. Clairvaux 69. 92. 94. 139. 240. 247. 315. II. 6. 48. 93. 147. 359.
Bernard v. Chartres 291.
Bero II. 40.
Beryll 202.
Bessarion 223.
Biel 332.
Blandrata 180.
Blastares II. 156.
Böhme 223. 274. 276. 295. 317. II. 51. 58. 361.
Boethius 140. 159. 232.
Bogomilen 180. 270. II. 193. 290. 326. 330.
Bonald II. 285.
Bonaventura 53. 179. II. 4. 43. 126. 133. 134. 165. 190. 210. 253. 314. 333. 351.
Bonosus 206. II. 34.
Borborianer 270.
Bradwardin 147. II. 101.
Brüder des freien Geistes II. 76. 290.
Bruno 157. 237. 272. 288.
Bruno v. Angers II. 145. 204.
Bucer 95. 323. II. 94. 196. 208. 257.
Bullinger 95. II. 124. 196.

C.

Cäcilian 69. 91.
Cäsarius II. 93. 267.
Cajetan 268. 269.
Cajus 110. II. 9. 364.
Calixt 293.
Calov 313.
Calvin 6. 67. 102. 146. 243. 297. 313. 320. 322. 325. 332. II. 62. 77. 79. 99. 105. 107. 112. 118. 124. 131. 164. 194. 206. 212. 216. 230. 256. 259. 273. 301. 306. 316. 330. 335.
Canus 82. II. 307.
Cardanus 280.
Carl d. Gr. 6. 93. 222. II. 329.
Carl Borromäus II. 166.
Carteſius 6. 137. 272. 330. 332.
Carlſtadt II. 193. 330.
Caſſian 131. 247. 280. 289. 323. II. 36. 92. 142.
Catharinus II. 131.
Celſus 35—44. 189.
Cerdo II. 12.
Cerinth 201. 245. 270. II. 27. 51. 55. 69. 140. 362.
Chiliaſten 107. 361 ff.
Chilperich 180.
Chryſoſtomus 5. 76. 80. 128. 248. 270. 278. 285. 294. 295. 303. 309. 310. 331. II. 4. 20. 25.

30. 38. 54. 56. 57. 59. 60. 67. 74. 82. 85. 92. 97. 126. 129. 138. 139. 142. 162. 185. 198. 200. 222. 226. 227. 233. 239. 250. 267. 290. 294. 301. 311. 317. 319. 321. 340. 342. 348.
Claudius Mamertus 170. 178. 247. 285.
Claudius Taur. 291. II. 329.
Clemens Alex. 75. 79. 110. 131. 139. 164. 191. 208. 211. 247. 260. 271. 276. 281. 285. 289. 294. 299. 308. 327. 330. II. 2. 9. 12. 20. 49. 52. 53. 58. 67. 83. 97. 139. 140. 154. 162. 176. 238. 248. 278. 280. 285. 289. 293. 311. 317. 331.
Clemens Rom. 161. 189. 208. 235. II. 14. 58. 63. 71. 73. 83. 220. 247. 378. 280. 311.
Clerikus 180. II. 357.
Cölestin 91. II. 93. 116.
Cölestius 91.
Constant Benj. 16.
Constantin d. Gr. 69.
Constantin Copronymus II. 328.
Cyprian 56. 85. 88. 166. 194. 212. 244. 305. 310. 311. 324. II. 80. 82. 140. 141. 148. 154. 158. 160. 162. 166. 179. 188. 214. 222. 226. 237. 247. 258. 280. 311. 315. 319. 331.
Cyrillus Alex. 76. 219. 233. 258. 291. 295. 306. II. 31. 35. 44. 46. 47. 52. 60. 62. 159. 162. 186. 187. 188. 222. 353.
Cyrillus Hier. 107. 247. 253. 254. II. 25. 59. 60. 66. 82. 142. 154. 158. 162. 182. 198. 200. 222. 226. 233. 313. 315. 319. 342. 348. 353.
Cyrus v. Alexand. II. 46.

D.

Daillé 114.
Damasus 90. 213.
Dante 263.
David v. Dinant 157.
Davidis 206.
De Wette 15. 18. II. 68. 69.
Diagoras 326.
Didymus 107. 155. 212. 248. 289. 306.
Diodor 213.
Dionys Alex. 91. 169. 193. 203. II. 2. 53. 155. 158. 180. 311. 364.
Dionys Areop. 5. 138. 156. 244. 253. II. 130. 163.
Dionys Rom. 91. 177.
Dodwell 288.
Donati Hier. 223.
Doketen II. 12. 173.
Donatus 55. 56. 64. 66. 69. 91. II. 127. 144. 155. 160. 185. 242. 261.
Dulcin 52. 225. II. 290.
Duns Scotus. S. Joh. Duns.
Durand v. St. Pourcain 235. II. 302.

E.

Ebioniten 45. 201. 214. 260. 326. II. 19. 27. 213. 214. 293. 338.
Eckard 232. 243. 271. 272. II. 76.
Eckermann 49. II. 68. 69.
Elipand II. 40. 43.
Elkesaiten 214. II. 151.
Enkratiten 299. II. 214. 287.
Engelbert 313.
Ephräm 129. 278. 291. 306. II. 30. 33. 37. 83. 154. 162. 183. 198. 222. 311. 319. 321. 331.
Epiphanius 106. 128. 218. 248. 278. 281. II. 31. 33. 43. 47. 48. 159. 185. 293. 311. 323.
Erigena 53. 143. 145. 156. 271. 275. 291. 295. 303. 330. II. 50. 118. 357. 361.
Eucheten 177. 225.
Eudoxius Const. II. 17. 40.
Eulogius Alex. II. 150. 242.
Eunomius 15. 80. 113. 128. 133. 168. 177. 205. 215. II. 16. 34. 148. 152. 326. 338.
Eusebius Cäs. 106. 129. 135. 173. 195. 248. 281. 284. 285. 295. 305. 331. II. 29. 53. 56. 58. 59. 67. 73. 142. 182. 188. 222. 342.
Eusebius v. Vercelli 213.
Eusebius v. Emesa II. 68.
Eustathius II. 282. 289. 326.
Eutychianer 7. 177. II. 2. 40. 213. 225. 251.
Euthymius 169. II. 163. 204.
Ewiges Evangelium 51.
Evagrius 260. 289.

F.

Faidit 180.
Facundus II. 201.
Faustus v. Riez II. 92. 116.
Faustin II. 15.
Febronius 99.
Felix 194. II. 9.
Felix v. Urghel II. 40. 43.
Fichte 16. 18. 48. 240. 285.
Fenelon II. 75. 78.
Firmilian II. 155. 160.
Firmicus Maternus II. 184.
Flagellanten II. 244. 277.
Flacius 66. 242. 314.
Florus II. 190.
Fonseca 144.
Folmar II. 50. 209.
Fraticellen 95. II. 111. 122. 193. 244. 284.
Fries 16. 48.
Friedrich I., Kaiser 97.
Friedrich II., Kaiser 93.
Fulbert II. 190.
Fulgentius 248. II. 58. 87. 93. 114. 150.

G.

Gabriel Philadelph. II. 134. 172. 217. 305.
Gajanus II. 50.
Gennadius Mass. 245. 279. 292. 294. II. 142.
Gentilis 182. 206.
Gerhard 313.
Gerson 53. 255. 316. II. 210. 265.
Gfrörer 185.
Gilbert 132. 181.
Giselbert II. 40.
Gnostiker 15. 45. 51. 62. 113. 127. 150. 230. 259. 270. 279. 280. 285. 300. 325. II. 2. 11. 19. 64. 67. 122. 151. 344.
Gottfried v. Vendome II. 272.
Gottschalk II. 65. 117.
Greg. Naz. 5. 107. 169. 213. 248. 253. 278. 280. 289. 306. 212. II. 16. 30. 37. 38. 41. 47. 61. 85. 126. 140. 154. 162. 222. 233. 239. 342. 280. 311. 313. 319. 323. 331.
Greg. Nyss. 5. 156. 172. 189. 213. 248. 254. 268. 269. 275. 278. 280. 281. 285. 289. 306. II 5. 11. 16. 29. 37. 38. 47. 48. 53. 56. 57. 58. 139. 184. 188. 198. 200. 222. 239. 249. 311. 313. 315. 319. 331. 338.
Gregor d. Gr. 113. 244. 248. 329. II. 32. 50. 145. 148. 168. 246. 267. 312. 315. 332.
Gregorius Thaum. 5. 166. 169. 204. 331. II. 84. 261.
Gregor II., Papst 69.
Gregor XI., 79.
Gribaldus 181. 206.
Grotius 180. II. 229.
Guibert 316.

H.

Haarwood 182.
Hadrian 222.
Habert 99.
Hegel 16. 18. 48. 82. 126. 157. 240. 285.
Hegesippus 110.
Heinrich v. Gent 178. II. 341.
Helix II. 40.
Helvidius II. 33.
Helenus v. Tarsus II. 160.
Herakleon 287. II. 267. 338.
Heraklius II. 46. II. 356.
Hermas 137. II. 68. 80. 87. 138. 139. 292.
Hermianer II. 344.
Hermogenes 230.
Herrnhuter 30. 58.
Hesychiasten 134.
Hesychius v. Jerus. II. 32. 47. 343.
Hierakiten 224. 269. II. 356.
Hieronymus 48. 186. 236. 253. 278. 289. 291. 292. 306. 319. 324. II. 30. 33. 37. 63. 73. 85. 138. 158. 185. 188. 222. 267. 279. 295. 301. 309. 311. 315. 325. 338. 342.
Hilarius 69. 76. 131. 140. 204. 291. 306. 310. II. 37. 49. 73. 150. 182. 188. 233. 238. 295. 311. 313. 315. 317.
Hilarius v. Arles II. 92.
Hildebert 80. 315. 48.
Hinkmar 94. 160. 285. II. 117. 201.
Hippolyt 166. 185. 193. 212. 252. II. 14. 29. 37. 53. 57. 59. 68. 82. 179. 221. 278. 313. 342. 352.
Hobbes 23. 49. 71. 95. 105. 127. 137. 148.

Hofmann (Wilhelm) II. 40.
Holden 102.
Hollaz 313.
Homines intelligentiae 51. 225. 243. II. 78. 341.
Honorius v. Autun 247. 250. 275. II. 24.
Hosius 69.
Hugo v. St. Victor 79. 179. II. 75. 124.
Humbert 69.
Hume 26.
Hunnius 28.
Huß 30. 95. 96. II. 118. 127. 131. 164. 205. 210. 266. 273. 277. 306. 326. 330. 335.

I.

Jakob v. Nisibis II. 183. 249.
Jakobi 18.
Jakobiten II. 163. 191. 204. 218. 254. 259. 315.
Jansenius 6. 74. 99. 241. II. 65. 71. 101. 103. 119.
Ignatius 85. 87. 110. 161. 190. 208. 248. 252. II. 9. 12. 25. 49. 71. 173. 220. 278. 280. 303.
Ikonoklasten II. 328. 330.
Ildefons 316. II. 71. 149. 314.
Joachim 181.
Joh. v. Damask. 5. 128. 173. 221. 234. 248. 249. 251. 253. 278. 295. 315. II. 26. 41. 45. 48. 58. 61. 142. 172. 217.
Joh. Duns Scotus 126. 132. 145. 159. 242. 262. 312. 313. 316. II. 6. 42. 45. 341. 351.
Joh. v. Paris II. 205.
Joh. v. Jandumo 71. 96.
Joh. v. Jerusalem 289.
Joh. v. Montesono 316.
Joh. XXII. II. 314.
Joh. v. Thessalonich 247.
Joh. v. Mericourt 243. II. 102.
Joh. v. Wesel II. 118. 273.
Jovinian 325. II. 30. 110. 318.
Irenäus 47. 56. 79. 87. 108. 111. 127. 131. 169. 173. 190. 231. 247. 260. 262. 275. 276. 281. 284. 294. 302. 304. 305. 312. 330. II. 2. 4. 5. 9. 12. 18. 20. 25. 27. 28. 31. 37. 39. 47. 52. 53. 57. 58. 67. 72. 83. 87. 113. 139. 140. 173. 187. 198. 200. 221. 237. 247. 267. 289. 342. 350.
Isidor 92. 260. 285. 303. II. 38. 61. 213. 304.
Isidor v. Pelusium II. 63. 129. 140.
Irving 288.
Julian v. Ecclanum II. 286.
Julian d. Apostat 35. 288.
Julian v. Halicarnaß II. 50.
Junilius 100.
Jurieu 49.
Justin 156. 162. 190. 208. 244. 259. 263. 266. 276. 281. 284. 285. 289. 308. II. 2. 10. 14. 20. 28. 49. 53. 72. 83. 97. 114. 115. 138. 140. 174. 213. 221. 280. 312. 352. 363.
Justinian 6. 233. II. 50.

K.

Kainiten II. 76.
Kant 16. 20. 45. 48. 55. 127. 236.
Karpocrates 201. 230. 245. 270. II. 27. 54. 55. 76. 288. 327. 345.
Katharer 62. 95. 101. 114. 206. 225. 242. 270. 272. 289. 299. 325. 328. II. 111. 122. 145. 151. 163. 191. 193. 205. 244. 255. 273. 277. 280. 290. 318. 330. 335. 341. 352.
Kollyridianerinnen II. 323.

L.

Lactantius 65. 80. 195. 209. 248. 277. 289. 291. II. 233. 237. 249. 258. 295. 310. 313. 343.
Lamennais 48. 99.
Lanfrank II. 190.
Lardner 180.
Leibnitz 19. 237. 291. 330. 332.
Leidrad II. 163. 166.
Leo d. Gr. 91. 113. II. 4. 5. 25. 61. 159. 186. 209.
Leo III. 179.
Leo der Isaurier II. 328.
Leontius II. 38.
Leporius II. 39.
Lequien 283.
Lessing 179.
Libertiner 105. II. 352.

Locke 49.
Löffler 180.
Lucian Presb. II. 16.
Lucian 189.
Lucidus II. 116.
Lucifer 61. 66. 212. 292. II. 242.
Luitprand 93.
Lullus 81. 129. 178. II. 75.
Luther 6. 64. ff. 102. 179. 243. 293. 297. 313. 314. 320. 325. II. 50. 62. 76. 79. 81. 99. 105. 106. 112. 124. 128. 131. 164. 196. 206. 208. 229. 256. 259. 266. 273. 292. 335.

M.

Macarius Magnes II. 180. 214.
Macarius 250. 292. II 20. 63.
Macarius v. Jerus. II. 267.
Macedonius 216. II. 163.
Majoristen II 76.
Maistre 99.
Malebranche 232. 237. 241. 276. 332. II. 24.
Maldonat II. 334.
Manes und Manichäer 30. 45. 46. 77. 95. 101. 136. 154. 225. 230. 242. 245. 259. 260. 271. 274. 279. 280. 285. 289. 294. 299. 325. 327. 328. II. 12. 55. 69. 110. 192. 214. 289. 290. 326. 345.
Marcellus 91. 176.
Marcian 91.
Marcion 30. 94. 101. 127. 154. 204. 230. 260. 270. 328. II. 12. 55. 64. 69. 140. 154. 159. 175. 288. 345.
Marcus 46. II. 122. 140. 151. 152. 159. 197. 229. 267. 338. 344.
Marcus v. Ephesus 223. II. 149.
Marius Vict. 127. 169. 220. 233. 248. 289. 309. II. 18. 38. 64. 82. 85. 301. 338.
Marsilius v. Padua 71. 86. 96.
Maty 182.
Maximus 156. 221. 253. 285. II. 23. 46.
Melanchthon 179. 293. II. 94. 164. 208. 216. 256. 278.
Melito 136. 191. II. 12.
Menander 270. II. 11. 151. 287. 345.
Mennoniten 58.
Messalianer 46. II. 76. 111. 122. 244.
Methodisten 16. 18.
Methodius 166. 173. 185. 189. 212. 230. 247. 250. 284. 285. 289. II. 19. 20. 29. 37. 342. 352.
Michael v. Cesena 86.
Milton 206.
Minutius Felix 285.
Modalisten 7. 164. 174. 208. II. 149.
Molina 144. II. 103.
Molinos 265. II. 75. 78.
Monotheleten II. 46.
Montanus 7. 46. 55. 64. 66. 94. 102. 174. 225. 279. 324. II. 140. 216. 241. 260. 292. 362.
Münscher 10. II. 14.
Musäus 293.
Mynster 15.

N.

Naturalisten 18. II. 27.
Nectarius II. 250.
Neander II. 14.
Nemesius 253. 278. 284. 285. 289. 326.
Nerses Clajensis II. 172. 191.
Nestorius und Nestorianer 5. 7. 91. 309. II. 2. 35. 39. 43. 163. 191. 204. 225. 251. 259. 268. 298. 303. 316. 335.
Neumanichäer 61. 181. II. 76.
Nicolaiten II. 76.
Nicolaus I. Papst II. 151. 169. 304.
Noetus 166. 174. 215.
Nominalisten 133.
Novatian 7. 55. 56. 64. 66. 90. 136. 197. 218. II. 14. 127. 160. 163. 179. 241. 261. 292. 313.

O.

Occam 71. 96.
Oechin 206.
Odo 316.
Oecolampadius 323. II. 94. 124. 194. 335.
Oembs 181.
Olivus II. 302.
Ophiten 270. 287. 299. II. 51. 55. 345.
Optatus 56. 64. 85. 311. II. 53. 63. 126. 154. 158. 185.

Optimisten 237. 319.
Origenes 5. 76. 78. 79. 131. 135. 144. 148. 156. 165. 173. 191. 198. 209. 211. 218. 230. 239. 241. 244. 247. 253. 258. 260. 262. 264. 268. 269. 271. 277. 280. 284. 285. 289. 291. 292. 294. 299. 308. 324. II. 2. 9. 10. 12. 14. 21. 25. 29. 31. 37. 41. 43. 49. 52. 53. 59. 61. 65. 67. 80. 84. 114. 138. 140. 141. 143. 178. 187. 213. 221. 232. 238. 248. 267. 275. 293. 318. 319. 320. 331. 338. 342. 352. 364.
Osiander II. 105.
Otto III. 93.

P.

Paeian 306. II. 129. 154. 158. 162. 242. 249.
Pamphilus 289. 293.
Palamas 134.
Pantänus 110. 269.
Papias 110. 261. 269. II. 363.
Paschasius Diak. 213.
Paschasius Radbertus 315. II. 32. 71. 163. 189.
Passagier 45.
Patripassianer 175.
Paul v. Samosata 177. 202. 215.
Paulizianer 62. 154. 270. 299. II. 151. 152. 193. 290. 326. 330.
Pelagius und Pelagianer 7. 16. 19. 30. 55. 72. 287. 304. 310. 311. 319. 331. II. 21. 73. 82. 89. ff. 93. 95. 98. 286. 290.
Pepuzianer II. 154. 216.
Petersen II. 28.
Petrobrusianer 113. II. 145. 192. 321. 330. 335.
Petrus v. Alex. 194. 289. 292. II. 262.
Pet. Bles. 316. II. 147.
Pet. Comester II. 147.
Pet. Cell. 316.
Pet. Chrysologus II. 31. 171. 186. 188. 297. 301.
Pet. Lomb. 146. 178. 181. 235. 296. II. 40. 132. 145. 189. 243. 259. 302.
Pet. der Gerber II. 40.
Pet. Venerab. 316.
Pet. v. Osma II. 255.
Pet. v. Poitiers II. 40. 243.
Peyrere 288.
Phantasiasten II. 12. 175.
Philo 185. 198. 257. 269. 276. 289. 295. 299. II. 231.
Philoponus 177.
Photin 176. 205. 215.
Photius 79. II. 3. 150. 156. 169.
Picus v. Mirandola II. 68.
Pierius 215. 289.
Pietisten 30. 206.
Pikarden II. 164.
Pilichdorf II. 126.
Plinius 189.
Poiret 274. II. 28.
Polykarp 110. 190. II. 74. 280.
Pomerius 78.
Pomponacci 288.
Pordage 260. 280.
Potho v. Prüm 93.
Präadamiten 288.
Prädestinatianer 6. 7. 16. 145. 332. II. 65. 100. 115. 116. 117. 119.
Praxeas 164. 174. 177. 215.
Priestley 137.
Priscillian 91. 264. 270. 289. 328. II. 111. 207. 289.
Prodikus II. 78. 288.
Proklus II. 3. 31.
Prudentius 170. 292. II. 312. 332. 340.
Prosper II. 87. 93. 116.
Psychopannychisten II. 316.
Puritaner 180.
Pyrrhonismus 19.

Q.

Quäker 18. 46. II. 69. 125. 197.
Quenstedt 313.
Quesnel 95. II. 95.
Quietisten 6. 16. II. 78.

R.

Rabanus II. 117. 189. 213.
Rather v. Verona 94. 136. II. 202.
Rationalisten 23. 49. 75. II. 69.
Ratramnus 69. 280. 315. II. 32. 189. 202.
Reccared 93.
Ricci II. 44.
Richalm 264.
Richard v. St. Victor 159. 178. 237. 283. 315. II. 4. 6. 243. 314.

Richer 95.
Rigault II. 20. 229.
Rogatianer 59.
Roscellin 180.
Rousseau 16. 26.
Rufin 311. 312. II. 92. 353.
Rupert v. Deutz 269. II. 4. 24. 189. 202.
Rusbroch 179. II. 211.

S.

Sabellius 158. 174. 215. 230.
Samson II. 166.
Sand 291.
Saturnin 245. 260. 270. II. 11. 287. 344.
St. Simon 48. 52.
Schelling 16. 18. 48.
Schleiermacher 15. 16. 18. 23. 45.
Scholastiker 22. 80. 145. 150. 178. 232. 244. 248. 250. 280. 282. 285. 292. 294. 296. 298. 301. 313. 329. 331. II. 4. 6. 10. 19. 23. 26. 42. 44. 62. 65. 93. 98. 123. 132. 135. 144. 147. 151. 164. 168. 169. 203. 210. 214. 217. 252. 264. 282. 302. 305. 326. 349.
Schwenkfeld 104. II. 40. 125. 196. 277.
Scotisten 6. II. 24. S. Joh. Duns.
Secundus II. 27.
Semiarianer 205. 216.
Semipelagianer II. 92. 98.
Semler 3. 47. 49. 267. 283.
Serenus Mass. II. 329.
Servede 180.
Sergius II 46.
Severian v. Gabala 219. 248.
Severianer 177.
Severus v. Antioch. II. 50.
Sibyllinen 42.
Simon Magus 130. 174. 215. 270. II. 11. 55. 76. 151.
Simon (Richard) 283.
Simon v. Tournay 81.
Sixtus IV. 317.
Socinianer 16. 30. 49. 105. 140. 143. 150. 226. 283. 311. 330. II. 62. 79. 109. 125. 197. 330. 341. 357.
Sophronius II. 46.
Soterichos II. 226.
Souverain 184.
Spener 206.
Spinoza 18. 25. 26. 105. 147. 157. 240. 272. 274.
Stattler 236.
Stael 16.
Strauß II. 69.
Stephanus Papst 110. II 154.
Strigel 314.
Subordinatianer 7. 162. 177. 207. II. 149.
Sulpitius Severus II. 92.
Swedenborg 46. 182. 311.
Symmachianer II. 19. 34.
Synesius 253. 289.
Synergismus II. 99.

T.

Tanchelin 95. II. 127. 192.
Tarasius 220.
Tatian 156. 220. 229. 260. 266. 276. 284. 285. 303. II. 10. 11. 288.
Tauler 179. II. 78.
Tertullian 56. 76. 80. 95. 110. 127. 128. 131. 135. 139. 148. 157. 163. 169. 189. 192. 198. 208. 211. 218. 234. 247. 250. 259. 263. 267. 277. 281. 284. 289. 292. 305. 312. 324. II. 10. 13. 14. 18. 20. 25. 28. 31. 37. 53. 82. 120. 139. 141. 143. 154. 158. 162. 174. 176. 188. 221. 226. 232. 237. 247. 258. 260. 278. 289. 294. 301. 303. 313. 342. 352.
Thaddäus v. Edessa II. 66.
Theodor Mops. 5. 31. 102. 107. 221. 283. 304. 309. 319. II. 35. 44. 47. 54. 198.
Theodor Cantuar. II. 268.
Theodor Scutariotes II. 156.
Theodoret 5. 91. 136. 221. 248. 281. 291. 309. 325. II. 30. 35. 44. 47. 105. 139. 162. 186. 188. 200. 223. 294. 312. 317.
Theodotion II. 28.
Theodotus 110. 113. 196. 201.
Theodotus v. Ancyra II. 31.
Theognostus 204. 247.
Theonas 194.
Theopaschismus II. 40.
Theophilus v. Antioch. 157. 163. 235. 268. 285. 303. II. 83. 138. 352.
Theophilus Alex. II. 15.

Theophylact 79. II. 58. 163. 204.
Theophronius II. 148.
Thomas v. Aquin 6. 123. 132. 138. 140. 148. 150. 232. 235. 238. 249. 253. 254. 271. 272. 283. 296. 304. 312. 316. 327. 330. 333. II. 4. 24. 26. 58. 65. 114. 133. 135. 168. 190. 220. 269. 341. 351.
Thomasius 71.
Tieftrunk 49.
Titus v. Bostra 285. 327. II. 53.
Traducianer 292.
Tritheisten 177. 180.
Tryphon 36. 37. 44. 189.
Turrecremata 316.
Tychonius II. 92. 365.

U.

Urban. IV. II. 212.

V.

Valdez 206.
Valentin 101. 128. 198. 204. 230. 247. 270. II. 11. 27. 51. 55. 69. 76. 115. 338.
Valentinian III. 91.
Vavassor II. 20.
Victorin v. Pettau 235.
Victor v. Antiochia II. 188. 267.
Vigilius v. Tapsus. II. 162.
Vigilantius II. 321. 326.
Vincentius Lerin. II. 92.
Vitalis 91. II. 92.
Voltaire 25.

W.

Walafredus II. 149.
Waldenser 7. 30. 86. 95. 113. 181. II. 73. 127. 164. 229. 255. 266. 273. 306. 321. 326. 335.
Walter v. St. Victor II. 211.
Weigel 233. 274. II. 357. 365.
Wessel 316.
Whiston 182.
Whitby 182.
Wikliffe 96. 113. 148. II. 118. 127. 131. 164. 193. 205. 255. 266. 273. 277. 306. 326. 330. 335.
Wilhelm v. Hildernissen 243. II. 341.
Wilhelm v. Mauritanien II. 41.
Windischmann II. 285.
Wittich 272. 332.
Woolston 27.

X.

Xystus 90.

Z.

Zabier II. 151.
Zacchäus 248.
Zacharias v. Mytilene 155.
Zeno Veron. II. 185. 301.
Zwingli 243. 323. 332. II. 44. 51. 71. 79. 124. 164. 193. 203. 230. 266. 277. 316. 330. 335.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Druckverſehen.

Seite 6 Z. 7. iſt nach ſein zuzuſetzen Ziel.
» 17 Z. 9. lies epll. 2.
» 27 Z. 4. tilge genau.
» 33 Z. 3. lies ἀειπάρθενος.
» 60 Z 9. tilge ἡμῶν.
» 112 Z. 7. tilge Object.
» 115 Z. 6. ſteht: oder lies: und.
» 121 Z. 15. iſt nach: war ein Punkt zu machen.
» 282 Note 1. L. 6. lies: Meletius.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Klee, Heinrich

Lehrbuch der Dogmengeschichte

Bd.: Zweyter Band

1838

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.dp.o.17(2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11774788-2